

KEHOTOTTOMAT SIELUT JA REINKARNAATIO FILONIN AJATTELUSSA

Sami Yli-Karjanmaa
Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma
Lokakuu 2006

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Eksegetiikan laitos
Tekijä – Författare Sami Yli-Karjanmaa		
Työn nimi – Arbetets titel Kehottomat sielut ja reinkarnaatio Filonin ajattelussa		
Oppiaine – Läroämne Uuden testamentin eksegetiikka		
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum Lokakuu 2006	Sivumäärä – Sidoantal 93
Tiivistelmä – Referat <p>Egyptin Aleksandriassa ajanlaskun taitteen molemmin puolin elänyt hellenistijuutalainen raamattufilosofi Filon korostaa laajassa tuotannossaan, että ihmisen on suuntauduttava pois kehon, aistinautintojen ja paheiden orjuudesta kohti hyveitä, oikeaa filosofiaa ja pelastusta: sielun transsendenttia päämäärää, Jumalaa. Filon selittää heprealaista Raamattua – lähinnä Tooraa – vertauskuvallisen menetelmän ja kreikkalaisen, etenkin Platonin, filosofian avulla.</p> <p>Filon samaistaa toisiinsa ihmisyyksilön henkisen olemuspuolen eli sielun (ψυχή) tai mielen (νοῦς) ja alkuperäisen, Jumalan kuvan mukaan luodun ihmisen. Ihmisen sielu on Filonin raamatunselityksessä olemassa ennen kuin se laskeutuu ihmiskehoon, ja sen on aktiivisesti pyrittävä vapautumaan tuosta ”vankilastaan” tai ”haudastaan” noustakseen jälleen taivaalliseen alkutilaansa. Tämä vastaa läheisesti Platonin etenkin dialogeissaan <i>Faidros</i> ja <i>Timaios</i> esittämää skeemaa, ja myös sanastolliset yhteydet Platoniin ovat merkittäviä. Filon on kuitenkin myös muokannut tämän suuresti arvostamansa filosofin ajatuksia esimerkiksi korostamalla Jumalan armon merkitystä ihmisen pelastumiselle.</p> <p>Ihmisen keho-vankeuden juuret juontavat Filon ajattelussa ensimmäisen maallisen ihmisen lankeemuksesta, jota – kuten paheellista elämää yleisemminkin – hän luonnehtii sielun kuolemaksi. Nautinto vietti mielen aistien välityksellä, ja ihminen vaihtoi kuolemattomuutensa kuolevaiselämäänsä kehossa. Vaihtokauppa on kuitenkin mahdollista purkaa ja kehosta vähittäin vapautua.</p> <p>Platonilla sielut reinkarnoituivat maan päälle, kunnes ne kykenevät lopullisesti jättämään kehon taakseen. Reinkarnoituminen johtuu yhtäältä sielujen maallista kohtaan tuntemasta vetovoimasta. Toisaalta on kyse paheellisen elämän pitkittämästä rangaistuksesta, jonka alkuperäinen syy <i>Faidroksessa</i> esitetyssä vertauksessa on taitamattomuus taivaallisessa, Zeuksen johtamassa valjakkoajelussa. Lopulta sielut kykenevät kasvattamaan siivet ja nousemaan takaisin taivaaseen. Ne voivat nopeuttaa prosessia suuntautumalla pois ruumiillisista asioista oikeanlaiseen filosofiaan.</p> <p>Filon mainitsee reinkarnaation suoraan vain muutaman kerran koko tuotannossaan. Unien selittämistä koskevan teoksensa <i>De somniis</i> kohdassa 1.138–1.139 hän tuo sen esiin kaikkein selvimmin: kehoista fyysisessä kuolemassa vapautuneista sieluista ”yhdet kuolevaiselämän tavanomaisuuksia kaivaten palaavat takaisin”. Exodusta selittävän <i>Quaestiones in Exodum</i> -teoksensa kohdassa 2.40 hän puolestaan kuvaa sieluja, joiden ei onnistu nousta taivaan tuolle puolen, Jumalaan: ”siipien vähän matkaa niitä kannettua [ne] palaavat heti”; toisille se Jumalan armosta onnistuu: ”Onnellisia ovat ne, jotka eivät palaa.” Lisäksi teoksen <i>De cherubim</i> kohtaan 114 sisältyy mahdollinen viittaus reinkarnaatioon, maininta kuoleman jälkeen aineettomaan tilaan päätyneiden sielujen rientämisestä ”uuteen syntymään”.</p> <p>Tutkimuskirjallisuudessa ei reinkarnaatioteema ole saanut osakseen kovin suurta huomiota. Useat tutkijat sivuuttavat aiheen. Jotkut suhtautuvat Filonin reinkarnaatiouskoon epäillen ja jotkut jopa kiistävät sen, mutta näiden tutkijoiden perustelut joko puuttuvat kokonaan tai eivät kestä lähempää tarkastelua. Löytämistäni kannanotoista suuri enemmistö on sillä kannalla, että usko ihmissielun paluuseen maan päälle uuteen kehoon todellakin kuului Filonin ajatteluun. Sen lisäksi, että Filon mainitsee asian suoraan joitain kertoja, reinkarnaatio on myös loogisesti ottaen välttämätön osa hänen ajatteluaan: ihmisen tulee vapautua kehostaan, mutta Filon tekee selväksi, ettei kyse ole fyysisen kuoleman tavoittelusta.</p>		
Avainsanat – Nyckelord hellenismi, juutalaisuus, jälleensyntyminen, kuolemattomuus, platonismi, pre-eksistenssi – sielu, sielu		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Teologisen tiedekunnan kirjasto		
Muuta tietoa		

Kehottomat sielut ja reinkarnaatio Filonin ajattelussa

Sisältö

1. Johdanto.....	2
1.1 Filon: henkilö ja teokset.....	2
1.2 Ongelmanasettelu.....	3
1.3 Taustaa: yksilöeskatologia.....	6
1.3.1 Juutalaiset käsitykset.....	6
1.3.2 Kreikkalaiset käsitykset.....	13
1.4 Filon ja Platon.....	14
2. Aiempi Filon-tutkimus.....	19
2.1 Pelastus ja kadotus.....	19
2.2 Sielun pre-eksistenssi.....	21
2.3 Uskoiko Filon reinkarnaatioon?.....	23
2.3.1 Vastaus 1: aiheen sivuuttaminen.....	23
2.3.2 Vastaus 2: ei.....	24
2.3.3 Vastaus 3: tuskin.....	27
2.3.4 Vastaus 4: kyllä.....	30
2.4 Yhteenveto.....	34
3. Ihminen ja hänen kohtalonsa Filonin ajattelussa.....	36
3.1 Luominen ja lankeemus.....	36
3.2 Sielun kuolema ja kuolevaiselämä.....	38
3.3 Pelastus: kuolemattomuuden saavuttaminen.....	41
3.4 Sielun pre-eksistenssi.....	45
3.5 Reinkarnaatio.....	47
3.5.1 Kuolevaiselämään palaavat sielut (<i>De somniis</i> 1.138–139).....	47
3.5.2 Takaisin kesken lentonsa kääntyvät sielut (<i>Quaestiones in Exodum</i> 2.40).....	57
3.5.3 Kuoleman jälkeinen uusi syntymä (<i>De cherubim</i> 114).....	62
3.5.4 Sielun nousu ja paluu mielentiloina (<i>De specialibus legibus</i> 3.1–6).....	70
3.5.5 Ristiriita reinkarnaation kanssa? (<i>De cherubim</i> 120).....	71
3.6 Yhteenveto.....	72
4. Pohdinta.....	75
Lähteet, apuneuvot ja kirjallisuus.....	80
Lähteet ja apuneuvot.....	80
Painamattomat lähteet.....	82
Kirjallisuus.....	82
Lyhenteet.....	87
Käytetyt Filonin teokset.....	87
Muut lyhenteet.....	87
Tekstikohtaviitteet.....	88

1. Johdanto

1.1 *Filon: henkilö ja teokset*

Egyptin Aleksandriassa eläneeltä Filon Judaeukselta eli Filon Aleksandrialaiselta (s. 25–20 eKr., k. n. 50 jKr.) on säilynyt nelisenkymmentä teosta, joista useimmat käsittelevät Tooran vertauskuvallista tulkintaa. (Tässä tutkielmassa käytettyjen teosten ja niiden lyhenteiden luettelo on sivulla 87.)

Filonista puhutaan monesti etenkin yleisteoksissa (hellenistijuutalaisena) filosofina.¹ Tämä ei kuitenkaan ole osuva luonnehdinta ilman tärkeää täsmennystä: Filon oli filosofi nimenomaan *suhteessa Tooraan*; nimitys ”raamatufilosofi”² onkin melko hyvä, sillä Filon oli ”ensisijaisesti pyhien kirjoitusten selittäjä jonka päämääränä on esittää raamatullinen totuus aikansa parhaan filosofisen ajattelun avulla”.³ Filonille tuo paras filosofia oli kreikkalaista, ajanlaskun taitteen Aleksandrian stoalaisuudelta ja pythagoralaisuudelta voimakkaita vaikutteita saanutta platonismia.⁴ Filonin mukaanhan Platon omaksui ajatuksensa Moosekselta.⁵ Lisäksi hänen sanottu saaneen vaikutteita orfismista, Isiksen ja Osiriksen kultista sekä persialaisesta dualismista.⁶

Filon toimi todennäköisesti saarnaajana Aleksandrian (”antiikin korostuneimmin hellenisoituneen kaupungin”⁷) juutalaisyhteisössä.⁸ Hän nautti yhteisössä todennäköisesti suurta arvontoa, sillä vuonna 40 jKr. hän johti Aleksandrian juutalaisten keisari Gaius Caligulan luo lähettämää lähetystöä, joka esitti keisarille vetoomuksen, ettei juutalaisten tarvitsisi osallistua keisarikultin menoihin.

Filon kirjoitti äidinkielellään eli kreikaksi.⁹ Hänen kieltään on pidetty korkeatasoisena koinee-kreikkaan verrattuna tai ateenalaista tyyliä jäljittele-

¹ ”Juutalaiseen pappissukuun kuulunut filosofi” (Antiikin käsikirja); ”Hellenistic Jewish philosopher” (The Concise Oxford Dictionary of World Religions); ”Jewish philosopher – the most important representative of Hellenistic Judaism” (Encyclopaedia Britannica).

² Van den Hoek 1997, 79.

³ Baer 1970, 5.

⁴ Dillon 1977, 182. Samaan tapaan Encyclopaedia Britannica: ”Filonin lähimpiä hengenheimolaisia ovat Platon, myöhemmät pythagoralaiset sekä stoalaiset.”

⁵ Sandmel 1979, 28.

⁶ Goodenough 1935, 263; 1940, 12–15.

⁷ Koester 1995, osa I, 24.

⁸ Koester 1995, osa I, 267.

⁹ Hänen teoksiinsa viitataan kuitenkin niiden latinankielisillä nimillä.

vänä koineena, ja hän lainaa suoraan ja tarkasti yli viittäkymmentä antiikin kirjailijaa.¹⁰ *Corpus Philonicum* on ensimmäinen Aristoteleen jälkeen säilynyt laaja filosofisten tekstien kokoelma. Filonin tekstit ovat säilyneet sekä keskiaikaisissa, Kesarean kirjastosta juontavissa käsikirjoituksissa että kirkkoisien lainauksissa. Suuren osan hänen teoksistaan katsotaan kuuluvan joko eijuutalaisille suunnattuun *lain selitykseen* tai syvemmälle menevään, ehkä vain vihityille suunnattuun, Genesistä usein jae jakeelta läpi käyvään *lain allegoriaan*. Hän selittää kirjoituksia allegorisesti kuitenkin myös edellisessä ryhmässä. Tooran syvin sanoma ei ole sen kirjaimellisessa vaan vertauskuvallisessa sanomassa. Häneen ovat ilmeisesti vaikuttaneet stoalaisten filosofien Homeroksen teoksista esittämät vertauskuvalliset tulkinnat.¹¹ Filon kuitenkin torjui *pelkän* allegorisen tulkinnan siinä missä yksinomaan kirjaimellisenkin.

Kenelle Filon kirjoitti? *De cherubim* -teoksessa Filon mm. kehottaa vihittyjä veljiä olemaan paljastamatta pyhiä mysteereitä vihkimättömille (*Cher.* 12, 14, 40, *Sacr.* 60; vrt. *Somn.* 1.191). Ajatus esoteerisista, vain jonkinlaiselle sisäpiirille tarkoitetuista opeista tulee esiin muuallakin. Esim. kohdassa *Sacr.* 62 Filon sanoo, että on parempi vihkiytyä ensin pieniin ja sitten vasta suuriin mysteereihin ja kohdassa *Spec.* 3.6 hän ilmaisee halunsa tutkia Moosesen pyhiä selityksiä ja paljastaa ja tuoda valoon sellaista, mitä massat eivät tunne.¹² Filon puhuu filosofisten tutkielmien *kirjoittamisesta* jumalallisen inspiraation vallassa (*Migr.* 35)¹³, mutta näyttää paikoin *puhuvan* yleisölle (*Praem.* 73, 107).

1.2 Ongelmanasettelu

Tutkielmani keskeinen kysymys kuuluu: hyväksyikö Filon ajatuksen reinkarnaatiosta? Reinkarnaatiolla tarkoitan ”henkilön jonkin perustavanlaatuisen osan (sielun tai hengen) siirtymistä yhdestä kehosta toiseen kuoleman kautta”. Tämän toistuvan prosessin tarkoituksena on ”sielun puhdistuminen”.¹⁴

¹⁰ Bentwich 1910, 47, 49; Sandmel 1979, 15.

¹¹ Dillon 1977, 141–142.

¹² Moosesen kohdalla Filon eksplisiittisesti sanoo tukeutuvansa paitsi kirjalliseen myös suulliseen traditioon (*Mos.* 1.4).

¹³ Mitä tiedon lähteisiin tulee, hieman saman tapainen viittaus kuin yllä inspiraatioon sisältyy kohtaan *Fug.* 55, jossa Filon sanoo konsultoineensa ”viisasta naista nimeltä Skepsis” (’spekulointi’, ’pohdinta’), joka sitten opetti häntä.

¹⁴ Oxford Concise Dictionary of World Religions (2000), hakusanat *metempsychosis* ja *gilgul*. – Olen valinnut sanan *reinkarnaatio*, koska se crottuu sanaa *jälleensyntyminen* parem-

Prosessin toistuvuus johtuu yhtäältä siitä, että sielu *haluaa* inkarnoitua yhä uudelleen voidakseen kokea asioita (kuten aistinautintoja), joihin tarvitaan keho, toisaalta siitä, että se *joutuu* inkarnoitumaan kunnes puhdistuminen on tapahtunut. Kehoon sidotusta entiteetistä käytetty nimitys vaihtelee Filonin teksteissä: se voi olla sielu (ψύχη) tai mieli (νοῦς tai διάνοια)¹⁵, joskus myös järki (λογισμός).

Keskusongelmani tulee kaikkein parhaiten esille ensimmäisessä niistä neljästä tulkinnasta, jotka Filon esittää Jaakobin tikapuu-unelle (Gen. 28:12) teoksensa *De somniis* kohdissa 1.133–145. Filon sanoo tikapuiden symboloiman ilman olevan täynnä kehottomia sieluja, jotka hän jakaa kolmeen pääryhmään: yhdet liikkuvat alas kehoihin ja toiset ylös eetteriin kolmansien eli enkeleiden välittäessä isän käskyjä lapsille ja lasten tarpeita isälle halajamatta koskaan mitään maallista (*Somn.* 1.138–140).

Ensin mainituista, kehoja rakastavista ja niihin sidotuista sieluista Filon sanoo, että ne ovat tottuneet maalliseen elämään ja *palaavat* siihen. Toiset taas pitävät kehoa hullutuksena ja vankilana ja pakenevat siitä. Kajastaako reinkarnaatioajatus tässä – ja ainoastaan tässä – todella vain ”etäisessä taivaanrannassa”, kuten Samuel Vollenweider sanoo?¹⁶ Miten reinkarnaatio sopisi Filonin yleiseen yksilöeskatologiseen ajatteluunsa ja hänen antropologiaansa? Hypoteesini on, että Filonin käsityksen mukaan sielut siirtyvät ensimmäisestä ryhmästä toiseen saatuaan tarpeekseen ”kuolevaiselämästä” kuten Filon sanoo. Etsin tutkielmassani vastausta myös kysymykseen, onko Filonin käsityksessä reinkarnaatiosta nähtävissä merkkejä hänen arvostamansa Platonin näkemyksistä.

Sovellan tutkielmassani semanttista analyysiä tutkiessani keskeisten sanojen ja ilmausten käyttöä lähinnä Filonin ja Platonin teksteissä. Olen käyttänyt rajoitetusti myös traditiokriittistä otetta Filonilla esiintyvien käsitysten alkuperän selvittämisessä. Olen pyrkinyt ottamaan huomioon sen mm. Harry Austryn Wolfsonin korostaman seikan, että tietyn sanaston käyttö ei vielä

min yleisemmästä uudistumista tarkoittavasta termistä ”uudelleensyntyminen”; käsite *sielunvaellus* taas on Filonia ajatellen huono sisältäessään sekä sanan ”sielu” (ks. s. 4) että mahdollisuuden myös muun olennon kuin ihmisen kehoon syntymisestä.

¹⁵ Käytän näille termeille enimmäkseen vastinetta ’mieli’ enkä esim. ’ymmärrys’, sillä Filonilla νοῦς on sielun johtava *osa*, ei sen kyky tai ominaisuus. Ks. s. 16–18.

¹⁶ Vollenweider 2003, 332.

osoita riippuvuutta ajatusten sisällöstä.¹⁷ Wolfson tähdentää myös, että ei riitä, että kootaan tiettyyn aiheeseen liittyviä kohtia Filonin teoksista ja vertaillaan niitä muiden filosofien lausuntojen ja Raamatun kanssa. Wolfsonin mukaan on kysyttävä: mitkä ovat Filonin raamatulliset lähtökohdat ja mitkä ovat ne filosofiset ajatukset, joiden hän näki vastaavan noita lähtökohtia?¹⁸ Voisiko hän hyväksyä nuo ajatukset? Jos hän ei voisi niitä hyväksyä, mutta kuitenkin *näyttää* tekevän niin, miten hänen täytyi muokata niitä oikeuttaakseen hyväksyntänsä?¹⁹

Saman tapaisia kysymyksiä tarkastellaan myös kirjallisuudentutkimuksen piiriin kuuluvassa vaikutustutkimuksessa: pyrkimyksenä on selvittää, vallitseeko kahden teoksen välillä välttämätön suhde, joka ei johdu samasta aiheesta tai lajista. Kirjoittaja saattaa enemmän tai vähemmän suoraan kertoa saaneensa vaikutteita, jolloin selvitettäväksi jää, millaisesta vaikutuksesta on kyse. Jos tunnustusta vaikutusten omaksumisesta ei ole, tulee todistettavaksi, etteivät tekstien väliset yhteydet ole sattumanvaraisia. Kummassakin tapauksessa on lisäksi tutkittava, millä tavoin vaikutteiden saaja (B) on itse muokannut vaikutteiden antajan (A) ajatuksia.²⁰ Esitettäviä kysymyksiä ovat esimerkiksi: Mitä B on säilyttänyt ja mitä hylännyt – ja miksi? Millä tavoin B on omaksunut vaikutteet ja integroinut ne tekstiinsä – ja miten hyvin hän on onnistunut?²¹

Intertekstuaalisuuden tutkimuksessa lähtökohtana on lukijan havainto tekstissä läsnä olevasta toisesta tekstistä, ei kirjoittajan intentio. Siinä pyritään selvittämään, miten tekstit muodostavat yhdessä uusia merkityksiä.²² Intertekstuaalinen lähestymistapa on siten kiintoisa nimenomaan ajateltaessa Filonin yleisöä: Aleksandrian juutalaiset lienevät omien pyhien kirjoitustensa lisäksi tunteneet kreikkalaista tarustoa ja filosofiaa, mutta eivät välttämättä ole lainkaan nähneet yhteyksiä näiden eri traditioiden välillä. Samalla tavoin tietysti esim. Platonia tunteneet ei-juutalaiset ovat tuskin voineet välttyä platonistisilta mielleyhtymiltä Filonia kuunnellessaan tai lukiessaan.

¹⁷ Wolfson 1948, osa I, 102.

¹⁸ Ymmärän Wolfsonin tarkoittavan ”lähtökohdilla” esim. Raamatun tekstejä (joista hän usein aloittaa teoksensa) tai niissä esitettyjä ajatuksia (kuten Mooseksen keskeinen asema).

¹⁹ Wolfson 1948, osa I, 106.

²⁰ Makkonen 1991, 14.

²¹ Remak 1973, 2.

²² Makkonen 1991, 16.

1.3 Taustaa: yksilöeskatologia

Alla esitetään lyhyt katsaus Filonin kahteen taustatekijään: juutalaiseen uskontoon (esivaiheineen) ja kreikkalaiseen filosofiaan. Jälkimmäisestä nostan esiin vain joitain seikkoja, jotka ovat kiintoisia yleensä juutalaisuuden ja erityisesti Filonin kannalta. Erikseen on syytä mainita, että sen ulkopuolelle jää myös Filonin edeltäjänä pidettävä Aleksandrian juutalainen oppinut Aristobulos, joka viittaa niukoissa säilyneissä teksteissään mm. Pythagoraaseen, Sokrateeseen ja Platoniin. En myöskään käsittele muinaisen Lähi-idän suhteellisen yhtenäistä kulttuuria ja ideoiden siirtymistä sen osien välillä. Muistettakoon kuitenkin, että kreikkalainen mytologia on paljon velkaa muinaisen Lähi-idän kulttuurille.²³ Samaa voitaneen osaltaan sanoa myös kreikkalaisista uskonnollisista ja filosofisista aatteista; on jopa sanottu, että kaikki Lähi-idän muinaisuskonnot (myös kreikkalainen) olivat maailmanlaajuisesta näkökulmasta katsottuna syvärakenteeltaan ja käsitteistöltään saman uskonnon ajallisia ja paikallisia variantteja.²⁴

1.3.1 Juutalaiset käsitykset

Babylonian pakkosiirtolaisuutta edeltänyt muinaisraelilainen uskonto oli eräiden tutkijoiden mukaan korostuneen ei-eskatologista. Kuoleman jälkeiset tapahtumat eivät olleet merkittävän kiinnostuksen kohteena; oli vain viittauksia hämärään *sheoliin*, jossa sielut oleilivat staattisesti loputtomiin.²⁵ Usein korostetaan, ettei Vanha testamentti tunne ihmisellä olevan kehosta riippumattonta olemuspuolta, mutta tämä ei ainakaan kirjaimellisesti otettuna pidä paikkaansa. Kuolleet pystyvät eräissä teksteissä toimimaan ja jopa vuorovaihtamaan elävien kanssa ilman kehojaan. Esimerkeiksi käyvät kohdat 1. Sam. 28:11–14 (jossa Saul manauttaa Samuelin hengen esiin) ja Jes. 14:9–20 (jossa tuonelan asukkaat puhuvat, tarkastelevat uutta tulokasta jne.).

Pakkosiirtolaisuus näyttää vauhdittaneen juutalaisen eskatologian kehitystä. E. P. Sanders toteaa lukuisien pakkosiirtolaisuuden jälkeisen juutalaisuuden eskatologisten piirteiden yhdistävän sen zarathustralaisuuteen.²⁶ Tietomme zarathustralaisuudesta ovat kuitenkin suurelta osin niin myöhäisiä,

²³ Hengel 1996, osa 1, 109.

²⁴ Parpola 1999, 63–64.

²⁵ Clark 1998, 153.

²⁶ Sanders 1994, 298.

ettei vaikutuksen suunnan todentaminen ole helppoa. Joka tapauksessa erityisesti Qumranin teksteissä tavattavien käsitysten ja zarathustralaisuuden välillä on lukuisia eskatologisia yhtäläisyyksiä sekä maailman että yksilön tasolla: tuomioita, kärsimyksiä, uusi luominen, ylösnousemus, pelastus ja ikuinen Jumalan valtakunta.²⁷ Ajatus ylösnousemuksesta esiintyy eri muodoissa myös Vanhassa testamentissa (esim. 1. Sam. 2:6, Jes. 26:19, Hes. 37:12, Dan. 12:2).

Sekä juutalaisissa että myös kreikkalaisissa käsityksissä yksilön kuolemanjälkeisestä kohtalosta on havaittavissa saman kaltainen kehitys varjomaisesta, kaikille samasta synkeästä elämästä (*sheolissa*/Hadeksessa) kohden yksilöiden teoista riippuvaa kohtaloiden erilaistumista. Vähemmistö tutkijoista on sitä mieltä, että jo Vanhassa testamentissa on kohtia, jotka viittaavat erilaisiin kohtaloihin *sheolissa*.²⁸ Jonkinlaista tukea näkemykselle antavat ehkä sellaiset jakeet kuin Jes. 14:15,19, joissa näytetään puhuvan *sheolin* eri tasoista.

Vanhan testamentin kirjoista nuorimmissa on nähty hellenisman vaikutusta. Martin Hengelin mukaan ei kuitenkaan voida esimerkiksi osoittaa, että Saarnaajan kirja (kirjoitettu todennäköisesti 200-luvulla eKr.) olisi riippuvainen kreikkalaisesta ajattelusta, vaikka sen ajatusmaailma vastaakin hänen mukaansa jossain määrin kreikkalaisessa maailmassa 400-luvulta eKr. alkaen levinnyttä perinteisen uskonnollisuuden kritiikkiä ja kohtalouskoa.²⁹ Hengel luonnehti mielestäni oikein Saarnaajaa sanoessaan, että keskeistä sille on uskon puute kuolemanjälkeiseen palkkioon tai rangaistukseen (ks. esim. 6:6, 9:2).³⁰ Saarnaaja kysyy, kuka tietää, meneekö ihmisen henki (kuoleman jälkeen) ylös (3:21). Hengel näkee tässä kysymyksessä *hyökkäyksen* sitä jo Euripideella (k. 406 eKr.) ja kreikkalaisissa hautakirjoituksessa esiintyvää ideaa vastaan, että ihmisen sielu palaa eetteriin, jumalten asuinpaikkaan.³¹ Kuitenkin Hengelin yksioikoinen väite, että Saarnaaja ”torjuu” hengen ”ylös nousumisen”³² on ylitulkintaa. Ajatus sielun paluusta Jumalan luo oli nimittäin levinnyt juutalaisuuteenkin, mitä Hengelin mukaan helpotti ajatus siitä, että

²⁷ Clark 1998, 155; Shaked 1984, 314.

²⁸ Lehtipuu 2004, 111.

²⁹ Hengel 1996, osa 1, 248–249.

³⁰ Hengel 1996, osa 1, 121.

³¹ Hengel 1996, osa 1, 124.

³² Hengel 1996, osa 1, 197.

Jumala voi ottaa ihmiseen puhaltamansa hengen takaisin; ideahan esiintyy Vanhassa testamentissa ainakin psalmissa 104 (j. 29) sekä Jobilla (34:14). Ajatus esiintyy kuitenkin myös Saarnaajan kirjassa itsessään (12:7), kuten Hengelkin listaa:³³ ”Tomu palaa maahan, josta se on tullut. Henki palaa Jumalan luo, joka on sen antanut.”

Saarnaaja tuo esiin näkemystä, että kaikki päätyvät kuoleman jälkeen samaan paikkaan (3:19–20; 6:6), joka ei vaikuta kovin houkuttelevalta (esim. 9:3). Tätä on vaikea yhdistää jumalten luo kohoamiseen. Jakeessa 9:10 paikaksi nimetään ”tuonela” (שאול, ᾗδης). Ristiriita jakeen 12:7 kanssa vaikuttaa ilmeiseltä, mutta lopullinen tuomio vaatisi Saarnaajan antropologian parempaa tuntemusta: oliko ihmisessä hänen mukaansa kenties kolme eri elementtiä, jotka kuolemassa hajaantuvat maahan, tuonelaan ja Jumalan luo? Silloin täytyisi ajatella, että ihminen on jollain tapaa eniten näistä keskimäisessä, sillä jaksossa 9:7–10 puhutellaan kuulijaa/lukijaa toisessa persoonassa.

Saarnaajaa ehkä suunnilleen vuosisadan verran nuoremmissa Sirakin kirjassa on niinikään keskenään jännitteisiä käsityksiä kuoleman jälkeisistä tapahtumista; lisäksi heprealaisen ja kreikkalaisen tekstin välillä on merkityksellisiä eroja. Todettuaan, että toisin kuin Danielin kirjassa, Sirakin kirjassa ei ole ”kuoleman takaista toivoa”, Hengel sanoo jakeen 38:21 (”ei kuollut palaa”, kreikkalainen teksti) ehkä jopa kiistävän ylösnousemuksen ja kehottaa vertaamaan sitä lukuisiin muihin jakeisiin:³⁴ näissä mm. ihmisen osana ovat madot ym. (10:11), eikä tuonelassa ole nautintoja (14:11) jne., mutta kohtien joukossa on myös kiintoisa jae 40:11, joka heprealaisessa tekstissä kuuluu: ”Kaikki, mikä on maasta, palaa maahan, ja mikä on korkeudesta (palaa) korkeuteen.”³⁵ Ruumiin ylösnousemukselle ei tässä liene sijaa, mutta silti ei voitane sanoa, ettei olisi kuoleman takaista toivoa.³⁶ Samaa ristiriitaa kuin edellä

³³ Hengel 1996, osa 2, 84.

³⁴ Hengel 1996, osa 1, 153.

³⁵ Jälkiosa kuuluu kreikkalaisessa tekstissä: ”mikä on vedestä, palaa mereen.”

³⁶ Timo Veijola kommentoi jaetta Sir. 40:11 pohjakäännöksensä alaviitteessä seuraavasti: ”Yleensä tässä yhteydessä kiirehditään sanomaan, että kysymys ei ole sielun kuolematonmuudesta, koska Ben Sira ei tuntenut kuoleman jälkeistä elämää (vrt. Sir 7:17, 11:26, 14:15, 17:28), mutta joitakin siihen suuntaan viittaavia piirteitä tässä ja jakeessa Saarn 12:7 kieltämättä on. Asia kaipaishi lähempää tutkimusta. Onko ajatuksena se, että ihmiseen puhallettu Jumalan henki (Gen 2:7) jättää kuolemassa ihmisen, jonka ruumis muuttuu maaksi, ja jatkaa elämäänsä korkeudessa, Jumalan luona? Henki siis vierailisi maan päällä kunkin kuo-

Saarnaajalla esiintyy myös Sirakilla, sillä esim. jakeet 7:17 ja 17:27–28 antavat varsin synkän kuvan kuolleen kohtalosta tuonelassa.

Nuoremassa juutalaisessa kirjallisuudessa *erilaiset* kuolemanjälkeiset kohtalot tulevat yhä selvemmin esiin. Esimerkiksi ajanlaskun taitteen tienoilla Aleksandriassa kirjoitetussa Viisauden kirjassa oikeamielisten sielut ovat ”Jumalan kämmenellä” ja ”päässeet rauhaan” (3:1,3); Jumalan pyhien ”osaksi tulee armo ja laupeus”. Lehtipuun mukaan pahoja odottaa tuhoutuminen,³⁷ mikä on kuitenkin asian yksinkertaistamista liiaksi. Vähintäänkin täytyy sanoa Viisauden kirjan sisältävän jännitteisiä aineksia suhteessa pahojen kohtaloon, sillä esimerkiksi jakso 12:18–22 näyttää nimenomaan antavan heille toivoa, jota ei taas jakeen 5:14 perusteella pitäisi juuri olla. Aleksandriassa mahdollisesti Filonin elinaikana kirjoitetussa Viisauden kirjassa on tämän tutkielman kannalta erityisen merkittelevää jakeissa 8:19–20 esiintyvä ajatus sielun pre-eksistenssistä: ”Jo nuorena olin vahva ja terve, ja olin saanut hyvän sielun – tai pikemminkin olin hyvä ja tulin moitteettomaan ruumiiseen.”

Juutalaiselle ja myös kristilliselle ajanlaskun taitteen molemmiin puolin syntyneelle apokalyptiselle kirjallisuudelle puolestaan on tyypillistä jyrkkä kahtiajako aikojen lopussa, suuressa hyvän ja pahan välisessä taistelussa pelastuviin ja tuhoutuviin (tai ikuisesti kidutettaviin). Tällaisia apokalypseja ovat esim. Danielin (osittain), Henokin ja 4. Esran kirja – samoin mm. Ilmestyskirja, jota jotkut tutkijat pitävätkin ytimeltään juutalaisena teoksena.³⁸ Niissä ei ole juuri sijaa reinkarnaation kaltaiselle sykliselle prosessille, jota on vaikea sovittaa yhteen historian kertakaikkisen loppumisen kanssa pelastumisen yksilöllisyyden vuoksi. Tilanne tosin muuttuu, jos hyväksytään mahdollisuus lukea vanhoja tekstejä myytteinä, jotka on kirjoitettu nimorelaatioon ja konventioon perustuvan käsitteellisen kielen sijaan analogisuuteen pohjautuvalla myyttisellä kuvakielellä.³⁹ Tällöin kirjoissa kerrottujen tapahtumien voidaan Irma Kortteen mukaan nähdä kuvaavan yksilön sisäisiä prosesseja eikä niitä välttämättä käsitetä ulkoiseen maailmanhistoriaan sijoittuvina. Esi-

levaisen ihmisen savimajassa ja palaisi sitten takaisin Jumalan luokse tuomatta mukanaan mitään tästä maallisesta ’inkarnaatiostaan’. Mielenkiintoinen ajatus!”

³⁷ Lehtipuu 2004, 138.

³⁸ Ford 1975, 40–41.

³⁹ Korte 1993, 3–8.

merkiksi Ilmestyskirjassa voidaan hahmottaa erilaisia ihmisolemuksen tasoja, joiden voidaan nähdä muodostavan kehän, ihmisen kehityssyklin jumalallisesta alkuykseydestä vieraantumisen, syntiinlankeemuksen ja hengellisen kuoleman kautta kohti henkistä uudelleensyntymää ja paluuta Jumalaan.⁴⁰ Tällaiseen kehityssykliin myös reinkarnaatio sopii keinona puhdistumiseen (vrt. Platon), ja esimerkiksi Ilmestyskirjan jakeessa 3:12 onkin nähty viittaus reinkarnaatiosta vapautumiseen: ”Joka voittaa, sen minä teen pylvääksi Jumalani temppeliin eikä hän koskaan enää lähde sieltä ulos”.⁴¹

Edellä kuvattu jyrkkä kahtiajako pelastuviin ja tuhoutuviin tulee esiin myös monissa Qumranin teksteissä, esim. Yhdyskuntasäännössä (1QS IV,6b–14) ja Damaskon kirjassa (CD II,5–7). Juutalaisen historioitsijan Flavius Josefuksen (k. n. 100 jKr.) mukaan essealaiset – joihin Qumranin tekstit yleensä liitetään – väittivät ”Kreikan lapsiin yhtyen”, että hyville on varattu asuinsija aavan meren tuolla puolen (*De bello Judaico* 2.155). Tätä – samoin kuin sitä, että fariseukset uskoivat reinkarnaatioon⁴² – Sanders pitää yleisön kosiskeluna kreikkalaismotiivilla⁴³ mutta mielestäni se voi olla myös Josefuksen yleisöään varten suorittamaa tulkintaa, joka tähtää kulttuurirajojen vaivattomaan ylittämiseen, *interpretatio graecaa*. Lausumaa merentakaisesta asuinsijasta voi verrata Hippolytoksen vastaavaan mainintaan essealaisten uskomuksista (*Refutatio omnium haeresium* 9.22), jossa sanotaan *kreikkalaisten* kutsuneen merentakaista paikkaa ”Siunattujen saariksi”.

Tällaiselle yhden kulttuurin ilmiöiden ”kääntämiselle” toisen kielelle on runsaasti paralleleja kuten erilaisten jumalten nimitykset, yhtenä esimerkkinä vaikkapa egyptiläisen Isis-jumalattaren samaistaminen kreikkalais-roomalaiseen Demeteriin. Kyse on vain nimityksen vaihtamisesta, mikä on toinen asia kuin väittää fariseusten uskoneen reinkarnaatioon, jos näin ei ollut. Teologia tuntuisi lisäksi varsin harmittomalta alueelta esittää kreikkalais-roomalaiselle yleisölle tämän omista käsityksistä poikkeavia näkemyksiä.

⁴⁰ Korte 1993, 52–55.

⁴¹ Jakeen tulkinnasta ks. Korte 1993, 84. Yllä oleva suomennos on vuonna 1938 hyväksytystä raamatunkäännöksestä. Nykyisessä Kirkkoraamatussa ulos lähtemisen toistuvuuteen viittaava sana ”enää” (ἐτι) on jätetty pois. Perusteet lienevät opillisia, sillä tekstikriittisesti poijättöä näyttäisi olevan vaikea perustella: sana puuttuu ainoastaan Codex Sinaiticuksesta, mutta on kaikissa muissa merkittävässä Ilmestyskirjan käsikirjoituksissa.

⁴² Näin Sanders siis asian ymmärtää. Ko. tekstikohtaan (*De bello Judaico* 2.162–163) palataan alla.

⁴³ Sanders 1994, 300.

Juutalaisten omintakeisuushan oli antiikissa laajasti tunnettu tosiasia, olihan heidät mm. vapautettu keisarikultista. Sandersin ajatus kulkeekin tässä kehää: reinkarnaatio on Josefuksella kreikkalaisvaikutusta, koska kreikkalaiset ajattelijat (esim. Pythagoras ja Platon) edustivat ko. oppia.⁴⁴ Sandersilla ei itsellään ole yleisen kuolemanjälkeisen elämän uskon (pl. saddukeukset) lisäksi tarjota mitään torjumiensa Josefuksen ajatusten sijaan, vaan hän katsoo ainoastaan, ettei mitään varmaa voida sanoa. Émile Puech puolestaan sanoo Josefuksen puhuvan ylösnousemuksesta.⁴⁵ Lester Grabblen mukaan Josefuksen reinkarnaatiouskoa on tutkimuksessa aktiivisesti haluttu olla näkemättä.⁴⁶

Hengelin mukaan essealaisilla fyysisen ylösnousemuksen idea oli ”vetäytynyt” jo niin kauas taustalle, ettei siitä enää ehkä voida puhua.⁴⁷ Onkin totta, ettei ainakaan Josefuksen kuvaus essealaisten näkemyksistä kohdassa *De bello Judaico* 2.154–155 sisällä mitään vihjettä ruumiin ylösnousemuksesta. Hän kuvaa essealaisten uskomuksia sielun vaelluksesta alas maailmaan ja takaisin ”ylös” tavalla, joka on täysin sopusoinnussa Filonin näkemysten kanssa:

Sillä heidän keskuudessaan vahvistetaan tämä käsitys: kehot ovat kuolevaisia eikä niiden aine ole pysyvää, mutta sielut ovat ikuisesti pysyviä. Hienoimmasta eetteristä [laskeuduttuaan] ne tulevat sidotuiksi kehoihin kuin vankiloihin jonkin luonnollisen kaipuun alas vetäminä. Mutta kun ne vapautuvat lihallisista kahleista aivan kuin pitkästä orjuudesta päästettyinä, silloin ne iloitsevat ja kohoavat ylös.⁴⁸

Josefuksen teokset ovat muutoinkin mielenkiintoinen vertailukohta Filonille. Tämä roomalaisten puolelle juutalaissodan aikana siirtynyt entinen fariseus esittää teoksissaan sielukäsityksiä, jotka tulevat varsin lähelle Filonin näkemyksiä mutta poikkeavat selvästi edellä käsitellyistä muista juutalaisista katsomuksista.

⁴⁴ Sanders 1994, 301.

⁴⁵ Puech 1993, 757–758.

⁴⁶ Grabble 2000, 176.

⁴⁷ Hengel 1996, osa 1, 198.

⁴⁸ καὶ γὰρ ἔρρωται παρ’ αὐτοῖς ἡδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτῶν, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους αἰεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φουφώσας αἰθέρος ὥσπερ εἰρκταῖς τοῖς σώμασιν ἕν γιγναι τινὶ φυσικῇ κατασπωμέναις, ἐπειδὴν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷα δὴ μακρῶς δουλείας ἀπηλλαγμέναις τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι. Kaikki Josefus-käännökset ovat omiani. Tutkielmani kreikankieliset tekstit on kopioitu Thesaurus Linguae Graecae (© TLG & Regents of the University of California) ja vastaavat lähdeluettelosta *:lla merkityt tekstijulkaisuja.

Oman ryhmänsä, fariseusten, näkemyksiä Josefus puolestaan kuvaa kohdassa *De bello Judaico* 2.162–163 seuraavasti:

Jokainen sielu on kuolematon, mutta vain hyvien sielu siirtyy toiseen kehoon alhaisten [sielujen] tullessa ikuisesti rangaistuuksi.⁴⁹

Joukkoitsemurhaa suunnitteleville, juutalaissodan aikana roomalaisten piiritämiksi joutuneille maanmiehilleen pitämässään puheessa Josefus puolestaan sanoo luonnollisesti (ts. ei oman käden kautta) kuolleiden sieluista (*De bello Judaico* 3.373):

– – pyhimmän taivaallisen asuinsijan saavat sielut pysyttelevät puhtaina ja kuuliaisina. Sieltä ne asutetaan uudestaan puhtaisiin kehoihin elämien kiertokulussa (tai: maailmankausien vaihtuessa).⁵⁰

Kohdassa *Contra Apionem* 2.218 Josefus sanoo:

– – lakeja huolellisesti noudattaville Jumala soi sen, että vaikka heidän pitäisi halukkaasti kuolla niiden tähden, he syntyvät uudestaan ja saavat paremman elämän kukin vuorollaan.⁵¹

Hengelin mukaan Platon-kaiut olivat laajalle levinneitä varhaisen hellenistisen ajan palestiinalaisessa juutalaisuudessa, ja ”[essealaisten] oppi sielun kuolemattomuudestakin vain vastasi heidän hellenistisessä ympäristössään laajalle levinnyttä näkemystä.”⁵²

Sielun pre-eksistenssi esiintyy myös rabbiinisessa kirjallisuudessa.⁵³ Myöhempään juutalaiseen mystiikkaan, kabbalaan, usko reinkarnatioon (גלגול) on kuulunut viimeistään keskiajalta lähtien.⁵⁴ Sitä käsitellään Zoharisssa, kabbalisin keskeisessä kokoomateoksessa, jonka monien osien väitetään olevan peräisin 100-luvulta jKr. eläneeltä Simeon Bar Yohailta, mutta joka tunnetaan vasta 1200-luvulta alkaen. Kabbalan reinkarnatiouskon juuret ovat hämärän peitossa, mutta Simmcha Paull Raphaelin väite, että ”Raamatun ajan ja rabbiinisessa klassisessa juutalaisuudessa ei ole kerta kaikkiaan mitään

⁴⁹ ψυχὴν τε πᾶσαν μὲν ἀφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὰς δὲ τῶν φαύλων αἰδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.

⁵⁰ καθαραὶ δὲ καὶ ἐπήκοοι μένουσιν αἱ ψυχαί, χώρον οὐράνιον λαχοῦσαι τὸν ἀγιώτατον, ἔνθεν ἐκ περιτροπῆς αἰώνων ἀγνοίᾳ πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν.

⁵¹ τοῖς τοῦ νόμου διαφυλάξασι καὶ εἰ δέοι θνήσκεν ὑπὲρ αὐτῶν προθύμως ἀποθανεῖν ἔδωκεν ὁ θεὸς γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς.

⁵² Hengel 1996, osa 1, 98, 246.

⁵³ Hengel 1996, osa 2, 131.

⁵⁴ Raphael 1996, 314.

todisteita reinkarnaatiouskosta”⁵⁵ ei tämän tutkimuksen valossa pidä paikkansa – paitsi jos katsotaan etteivät Filon ja historioitsija Josefus kuuluneet ”klassiseen juutalaisuuteen”.

1.3.2 Kreikkalaiset käsitykset

Homeroksella (eli ehkä 700-luvulla eKr.) ”sielu (ψυχή) ei ole persoonallisuus, joka voi aistia, tuntea ja olla tietoinen, vaan aavekuva, joka voidaan nähdä mutta jota ei voida koskettaa.” Tästä huolimatta se ”ilmenee kehoillisessa muodossa ja näyttää täsmälleen samalta kuin se näytti elävänä.”⁵⁶ Kuolleiden osa on synkempi kuin alhaisimmankaan maan päällä elävän, ja se kestää ilmeisesti loputtomiin. Samankaltaisuus varhaisten juutalaisten *sheol*-käsitysten kanssa on huomattava. Homeroksella on kuitenkin myös poikkeuksia kaikkien kuolleiden samanlaisesta kohtalosta sekä hyvään että huonoon suuntaan.⁵⁷

Esisokraatikot puolestaan ajattelivat mikrokosmoksen heijastavan makrokosmosta siten, että sielu palasi kuolemassa tähtiin, ruumis maahan. Sekä sielun että tähtien ajateltiin koostuvan tulta muistuttavasta substanssista.⁵⁸ Esisokraattisista filosofiista on paikallaan mainita erikseen Pythagoras (jonka opetukseen kuului myös reinkarnaatio) sillä Filon oli kuulu Pythagoraan tuntemuksestaan (ks. jäljempänä s. 15 ja 27).

Historioitsija Herodotoksen (k. 425 eKr.) mukaan egyptiläiset opettivat ensimmäisinä sielun kuolemattomuutta ja reinkarnaatiota.⁵⁹ Hänen mukaansa oppi ei ollut enää tuolloin uusi kreikkalaisillekaan (*Historiateos* II,123):

”Egyptiläiset ovat myös ensimmäiset, jotka ovat esittäneet sen opin, että ihmisen sielu on kuolematon, ja että se ruumiin hävitessä menee toiseen, kulloinkin syntyvään olentoon ja sittenkuin se on kiertänyt kautta kaikkien maa- ja merieläinten sekä lintujen, menee se uudestaan kulloinkin syntyvään ihmisolentoon. Ja sen kiertoaika on kolmetuhatta vuotta. Tätä oppia ovat muutamat helleeneistä, toiset aikaisemmin, toiset myöhemmin, esittäneet; mutta vaikka minä tiedän niiden nimet, en minä niitä kirjoita tähän.”

Useissa Platonin (k. 347 eKr.) dialogeissa esiintyy varsin seikkaperäisiä (joskaan ei aina samanlaisia) käsityksiä sielun kohtaloista niin ennen syntymää

⁵⁵ Raphael 1996, 315.

⁵⁶ Lehtipuu 2004, 50.

⁵⁷ Lehtipuu 2004, 50–53.

⁵⁸ Lehtipuu 2004, 61.

⁵⁹ Vollenweiderin 2002, 327 mukaan moderni egyptologia ei anna käsitykselle mitään tukea.

kuin sen jälkeenkin. Platon mainitsee reinkarnaation monissa teoksistaan toisaalta sielujen rangaistuksena, toisaalta jonain mitä ne itse haluavat. Platon tuntee myös ikuisen rangaistuksen parantumattomasti pahoille.

Olen pääosin sivuuttanut Filonin stoalaisilta ja Aristoteleeltä (k. 322 eKr.) saamat vaikutteet ja keskittynyt Platoniin. Tämä on paitsi perusteltua käytännön syistä myös sikäli turvallinen valinta, ettei reinkarnaatio-opilla liene ollut sijaa sen paremmin stoalaisen kuin peripateettisenkaan ajattelun piirissä.⁶⁰ Oppi sen sijaan kuului sekä keski- että uusplatonismiin (joista viimeksi mainittu ajoittuu Filonin jälkeiseen aikaan), eli sen asemaa osana Platonin ajattelua ei vielä antiikissa näytetä yleisesti kyseenalaistetun. En ole juurikaan erikseen käsitellyt Platonia myöhäisempiä platonistisia tai muitakaan kreikkalaisia lähteitä, vaikka esim. Anita Méasson katsoo, että Filon hyödynsi Platonin teoksia (erityisesti dialogeja *Timaios*, *Faidon* ja *Faidros*) nimenomaan jonkun kommentaattorin välittämänä,⁶¹ mutta Filonin näkemysten sisällön selvittämisen kannalta ei ole kriittistä, saiko hän platonistiset vaikutteensa suoraan vai välikäsiensä kautta niin kauan kuin vertailu itse Platonin teksteihin tuottaa tuloksina yhtäläisyyksiä. Käsittelen Filonin ja Platonin suhdetta siis yksinkertaistaen olettamatta mitään välijäseniä.

1.4 Filon ja Platon

Filon osoittaa teoksissaan tuntevansa kreikkalaisen filosofian koko historian: hän hyödyntää, mainitsee tai lainaa niin esisokraatikkojen, kyynikkojen, Sokrateen, Platonin, Aristoteleen ja peripateetikkojen, stoalaisten, skeptikkojen kuin uuspythagoralaistenkin ajatuksia; samoin hän tuntee kreikkalaisia runoilijoita ja näytelmäkirjailijoita.⁶² Suurinta arvonantoa hänen taholtaan näyttää nauttineen platonismi. Sen ja stoalaisuuden on jopa sanottu olevan läsnä lähestulkoon jokaisessa kappaleessa, jonka Filon kirjoitti.⁶³ Häntä on kutsuttu

⁶⁰ Aristoteles kytkee sielun yleensä tiiviisti kehoon, vaikkei asia kaikilta osin aivan selvältä hänestä näytäkään (*Sielusta* 413a2–9): ”Mutta siten kuin silmäterä ja näkökyky ovat yhdessä silmä, siten vastaavasti sielu ja ruumis ovat eläin. On siis selvää, ettei sielu ole erotettavissa ruumiista – –. Mikään ei kuitenkaan estä joitakin sielun osia olemasta erotettavia, koska ne eivät ole minkään ruumiin aktuaalisuuksia. On kuitenkin edelleen epäselvää, onko sielu ruumiin aktuaalisuus siten kuin merimies laivan.” (Käännös Näätsalon kuten myöhemmätkin Aristoteles-käännökset.)

⁶¹ Méasson 1986, 405. Toisin Dillon 1977, 140.

⁶² Wolfson 1948, osa I, 93–94.

⁶³ Sandmel 1979, 4.

platonistiksi, stoalaiseksi tai uuspythagoralaiseksi riippuen aina kulloinkin tarkasteltavasta hänen ajattelunsa piirteestä.⁶⁴

Eusebios Kesarealainen (k. 340 jKr.) kertoo Kirkkohistoriassaan, että Filonin sanottiin Platonin ja Pythagoraan ”järjestelmien harrastuksessaan voittaneen kaikki aikalaisensa” (II.4.3). Filonia ja Platonia koskeva kuuluisa lentävä lause ἢ Πλάτων φιλονίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει (”joko Platon seuraa Filonia tai Filon Platonia”) esiintyy ensimmäisen kerran Hieronymuksen (k. 420 jKr.) *De viris illustribus* -teoksessa (11.7). Hieronymus sanoo lauseen olevan yleinen ”kreikkalaisten keskuudessa” muttei yksilöi, keitä tarkoittaa.

Filon ei suinkaan ihaillut varauksettomasti niitä filosofeja, jotka hän mainitsi teoksissaan. Hän arvostelee mm. Herakleitosta (esim. *Leg.* 3.7) ja sofisteja (esim. *Mos.* 2.212) sekä muiden tunnistettavissa olevien suuntausten ajatuksia; Aristoteleen ja stoalaisten ajatuksista hän hyväksyy joitain ja torjuu toisia.⁶⁵ Myöskään kaikki Platonin kirjoittama ei saanut Filonin hyväksyntää. Esim. jaksossa *Contempl.* 59–60 hän suhtautuu kielteisesti Platonin kuvaukseen homoeroottisesta rakkaudesta. Tosin hän juuri edellä ilmaisee arvostuksensa Platonia kohtaan, joten kyse lienee enemmän ilmiön kuin sen kuvaajan kritisoinnista. Saman teoksen kohdassa 63 hän kritisoi (mainitsematta Platonia) ajatusta alunperin androgyynisestä ihmisestä tavalla, joka Baerin mukaan tuo mieleen *Pitojen* jakson 189c–193d.⁶⁶

Filon mainitsee Platonin nimeltä yhteensä viidesti tuotannossaan, minkä lisäksi nimi esiintyy kahdeksan kertaa teoksessa *De aeternitate mundi*, joka esim. TLG:ssä on Filonin nimissä, mutta jonka kirjoittajakysymys on kiistanalainen.⁶⁷ Maininnoista yhtä voidaan pitää jossain määrin kriittisenä (*Contempl.* 59, ks. yllä), kolmea hyväksyvänä tai arvostavana (*Opif.* 119 ja 133, *Contempl.* 57). Kohdassa *Prob.* 13 Filon ylistää Platonia superlatiivilla ἱερώτατος (’pyhin’, ’jumalallisin’).

Ajoittaisesta kriittisyydestä huolimatta Platonilla on siis Filonille erityisasema filosofien joukossa. Helmut Koesterin mukaan Filon oli saamistaan

⁶⁴ Schürer 1987, 872.

⁶⁵ Wolfson, osa I, 108–112.

⁶⁶ Baer 1970, 38. Tämä on siis käsitettävissä Platon-kritiikiksi, koska ko. ajatus esitetään *Pidoissa*.

⁶⁷ Tutkijoiden enemmistö pitää teosta epäperäisenä, koska siinä esitetään maailmankaikkeuden olevan ikuinen, eikä tämä olisi sopusoinnussa Jumalan kosmoksen tuhoamiseen asti ulottuvan kaikkivoipaisuuden kanssa (Sandmel 1979, 76). Teoksen on havaittu poikkeavan Filonin tuotannosta myös sanastonsa suhteen (Fugelseth 2005).

stoalaisvaikutteista huolimatta maailmankuvaltaan ja ihmiskäsitykseltään platonisti.⁶⁸ Wolfsonin mukaan Filon yhtyy Platonin näkemyksiin kaikissa niissä asioissa, joissa hän on eri mieltä Aristoteleen, stoalaisten ja epikurolaisten kanssa, mutta muokkaa radikaalisti kaikkia hyväksymiään platonistisia näkemyksiä pyhien kirjoitusten perusteella.⁶⁹ Näihin näkemyksiin kuuluu Wolfsonin mukaan myös käsitys sielusta, mutta kuten myöhemmin (s. 24) tulee ilmi, Wolfsonin perustelut eivät ainakaan reinkarnaation osalta kestä kriittistä tarkastelua.

Platonin *Timaios*-dialogin sanotaan olleen Filonille Raamatun jälkeen arvovaltaisin kirja ja hänen tärkeimpien filosofisten ideoidensa lähde.⁷⁰ Filon ei kuitenkaan johdonmukaisesti sovellla esimerkiksi *Timaioksessa* esitettyä sielun kolmijakoa. Tutkielmani aiheen kannalta kiintoisin poikkeama koskee sielun johtavaa osaa: Platonin mukaan sielussa on kuolematon, päässä asuva osa, λόγος.⁷¹ Filonilla johtava, kuolematon sielun osa on yleensä νοῦς, joka Platonilla puolestaan näyttäytyy toisaalta kosmisena periaattina, maailman-kaikkeuden luomisen sekä sen järjellisuuden ja säännönmukaisuuden aikaansaaajana (*Timaios* 47e; *Filebos* 28e, 30c), toisaalta myös ihmisen mahdollisena ominaisuutena (esim. *Filebos* 28a, 66b). Νοῦς on suotu jumalille ”ja perin harvoille ihmisille” (*Timaios* 51e).⁷²

⁶⁸ Koester 1995, osa I, 139.

⁶⁹ Wolfson, osa I, 112–113.

⁷⁰ Bentwich, 1910, 174. Myös Runian 1986, 4, mukaan *Timaios* oli Filonille erityisen rakas.

⁷¹ Lisäksi sielussa on kuolevainen, keskiruumiin ontelossa asuva osa. Kuolevainen osa jakaantuu edelleen kahtia: rohkea ja miehuullinen osa θυμός (’rohkeus’, ’viha’, ’sydän’) sijaitsee rinnassa kun taas eläimellinen osa ἐπιθυμία (’halu’, ’himo’) on sijoitettu pallean ja navan väliin, jossa se aiheuttaa ”mahdollisimman vähän melua ja häiriötä” (*Timaios* 69e–70e). Kohdassa *Leg.* 3.115 myös Filon käyttää vastaava terminologiaa sielun osista: λογιστικόν, θυμικόν, ja ἐπιθυμητικόν, mutta esim. Jaakobin tikapuu-unta selittäessään Filon vertaa tikapuita ihmisen sieluun. Mieli (νοῦς) on sen yläpää, aistiminen (αἴσθησις) sen juuri. Näiden väliin sijoittuu λόγος, tässä mahdollisesti puheen merkityksessä. Keho (σῶμα) taas toimii sielun astiana. (*Somm.* 1.25–33,46).

⁷² Kaikki Platon-suomennokset ovat Otavan julkaisemasta Platonin teosten käännöksestä, jos ei toisin mainita.

Filon ei aina tee kovin selvää eroa sielun ja mielen välillä.⁷³ Ne ovat selvästikin läheisessä suhteessa toisiinsa: sielut ovat näkymättömiä, mutta mieli kykenee ne ymmärtämään, jotta samanlainen voi kontemploida samantilaista (*Gig.* 9). Ihmisen on mahdollista nähdä sielunsa ja mielensä, jos hän vapautuu aistiensa vallasta, mutta käsittämään hän ei mieltä kykene (*Somn.* 1.30,56). Filon kuvaa mielen ja sielun suhdetta myös sanomalla – Platonian seuraten – sielun olevan kehossa samalla tavoin kuin mieli sielussa (*Abr.* 272, vrt. *Timaios* 30b). Jumalan valo voi olla niin sielussa kuin mielessäkin (*Somn.* 1.112–113). Luultavasti riittävä selitys käsitteelliselle epätarkkuudelle on löydettävissä Filonin toteamuksesta, että mieli on sielun sielu kuten pupilli on silmän silmä (*Opif.* 66): mieli on sielun ylivoimaisesti tärkein osa.⁷⁴

Valtion X kirjassa oleva kertomus Erin matkasta tuonpuoleiseen (614b–621d) esittää yhden version Platonin yksilöeskatologisesta näkemyksestä. Kuvaus alkaa sillä, että kuolemassa sielut poistuvat ruumiista ja vastaanottavat tekojensa mukaiset tuomiot. Oikeamieliset siirtyvät viettämään aikaa taiivaaseen. Väärämieliset taas joutuvat tuhanneksi vuodeksi maan alle, minkä jälkeen ne – kaikkein pahimpia lukuun ottamatta, sillä nämä eivät enää pääse pois maan alta – valitsevat itselleen uuden elämän(tavan) ja saavat Lakhesiskohtalottarelta valintansa mukaisen daimonin. Sen tehtävänä on suojella sielua ja panna täytäntöön tämän tekemä valinta. Juotuaan Ameles-virran vettä

⁷³ Ei myöskään ole aivan selvää, miten sanojen *νοῦς* ja *διάνοια* ('ymmärrys', 'mieli') merkitykset eroavat Filonilla toisistaan. Jälkimmäisestä Filon sanoo esimerkiksi, että sen osalta ihminen on kytköksissä jumalalliseen logokseen (*Opif.* 146), ts. Jumalan kuvaan (ks. alaviite 142, s. 37). Lisäksi "katselua rakastava" *διάνοια* on paras asuinsija Jumalalle (*Somn.* 2.251). Samaten Filon rinnastaa toisiinsa yhtäältä sen, että ihminen on kykenemätön "liittymään dianoian seuraan" ja toisaalta sen, ettei tämä saavuta asioita, jotka voidaan käsittää vain mielellä (*τὰ νοητά*): kumpikin johtaa siihen, että ihminen saa tyytyä aistimaailmaan (*Somn.* 1.44). Kohdassa *Deus* 45 hän näyttää suorastaan samaistavan sanat kuvatessaan sitä, mikä erottaa ihmisen eläimestä. Vaikuttaa siten siltä, ettei termeillä ole juuri eroa.

⁷⁴ Filonin tapa käyttää sanaa *νοῦς* näyttää olevan lähempänä Aristoteleen (k. 322 eKr.) kuin Platonin tapaa. Aristoteles näyttää pitäneen mahdollisena, että – toisin kuin sielu kokonaisuutena – *νοῦς* voi olla kehosta erillinen ja ikuinen. Hän sanoo teoksessaan *Sielusta*:

Mutta järjen (*νοῦς*) ja teoreettisen ajattelukyvyn asema ei ole vielä selvä. Kysymyksessä näyttää olevan toinen sielun laji, ja vain tälle on mahdollista olla olemassa erikseen, siten kuin ikuinen voi olla erillinen siitä, mikä on häviävää. (413b25–28)

"Se sieluun kuuluva, jota kutsutaan järjeksi (*νοῦς*) (sanon järjeksi sitä, jolla sielu ajattelee ja muodostaa käsityksiä) ei siis ole aktuaalisesti mikään olevista ennen kuin se ajattelee. Tämän vuoksi on järkevää olettaa, ettei se ole yhdistynyt ruumiiseen – – ." (429a22–26)

430a22–23: "Vain erikseen olevana (*χωρισθεις*) järki (*νοῦς*) on juuri se, mikä se on, ja ainoastaan tämä on kuolematon ja ikuinen – –."

sielut unohtavat kaiken, paneutuvat nukkumaan ja singahtavat keskiyöllä ukosen jyristessä ja maan järjestessä uusiin syntymiinsä kuin tähdenlennot.

Er-kertomuksessa Platon ei erittele sielun eri osien merkitystä tai reinkarnaatiosta vapautumista.⁷⁵ Sen sijaan esim. *Timaioksen* kohdassa 42b–c hän sanoo, että hyvin eläneet sielut pääsevät takaisin syntymätähdelleen ja nauttivat siellä ”autuaasta ja miellyttävästä elämästä”. Huonosti eläneet kuitenkin jälleensyntyvät naisiksi (ks. myös *Timaios* 90e), ja elleivät ne sittenkään luovu pahuudesta, eläimiksi (vrt. 91e). Vapautuminen on mahdollista vain palaamalla alkutilaan, mikä tapahtuu hallitsemalla sekasortoinen ja järjettömän aine järjen (λόγος) voimalla.

Platon korostaa muutenkin kovasti sielun järkiosan (τὸ λογιστικόν) hyvyyttä ja ensisijaisuutta (esim. *Valtio* 571c–d). Sen vastakohtana voi esiintyä termi τὸ ἄνοητόν (*Valtio* 605b), mistä voisi päätellä, etteivät λόγος ja νοῦς ole Platonilla kovin kaukaisia käsitteitä. Käsitteiden erosta ei kuitenkaan ole tämän työn yhteydessä mahdollista saada tarkempaa selkoa, siinä määrin horjuvalta niiden käyttö vaikuttaa: Yhtäältä νοῦς ei ole sielun synnynnäinen osa, sillä ”sielu on joutuessaan sidotuksi kuolevaiseseen ruumiiseen ensin *vailla ymmärrystä* (ἄνους), nyt niin kuin silloinkin, kun se sai alkunsa” (*Timaios* 44a–b). Toisaalta ”kaikesta olevaisesta ainoa, jolla on luonnostaan *järkeä* (νοῦς), on se jota on sanottava sieluksi” (*Timaios* 46d). Platon saattaa myös kutsua *nousia* ”sielun perämieheksi” (*Faidros* 247c).

Timaioksen ja *Valtion* lisäksi Platon mainitsee reinkarnaation *Lakien* kohdassa 870d–e oppina, ”johon monet hartaasti uskovat kuullessaan sen mysteereihin vihityiltä, jotka harrastavat näitä asioita.” Teoksen suomennokseen selitykset laatineen Holger Thesleffin mukaan tässä on kyse ehkä lähinnä pythagoralaisista käsityksistä. *Faidonissa* ja *Faidroksessa* esitettyihin reinkarnaatioviittauksiin palaan kappaleessa 3.4 käsitellessäni Filonin tekstejä, joissa on yhtymäkohtia niihin.

⁷⁵ Toisaalla hän pitää daimonia sielun jaloimpana, jumalallisena *osana* (!) (*Timaios* 90a,c).

2. Aiempi Filon-tutkimus

2.1 *Pelastus ja kadotus*

Schürer kiteyttää osuvasti Filonin näkemyksen ihmisen päämäärästä:

– – koska ihmisen alkuperä on transsendentti, hänen kehityksensä päämäärä on myös transsendentti. Koska hän on tullut vangituksi tähän aistielämään Jumalan luota pudottuaan, hänen on taisteltava ylöspäin päästäkseen siitä pois, suoraan Jumalan näkemiseen.⁷⁶

Moni ainakin varhaisempi tutkija onkin katsonut, että Filon poikkeaa ”normatiivisesta” juutalaisuudesta erityisesti korostaessaan ”pakanallista pelastuksen ideaa”, pelastuksen, jossa ”henki vapautuu lihasta palatakseen hengelliseen lähteeseensä Jumalassa.”⁷⁷ Näin asia epäilemättä pääpiirteissään on, joskin on vaikea saada tarkkaa kuvaa siitä, palaako Jumalaan lopulta ihmisestä Filonin mukaan muuta kuin mieli (νοῦς) ja mikä on ”hengen” osuus hänen antropologiassaan. Pelastus merkitsi Filonille joka tapauksessa vapautumista kehosta ja pääsyä Jumalan yhteyteen (ks. tarkemmin luku 3). Sielu oli hänelle kuolematon, eikä hän missään kohdin teoksiaan viittaa ruumiilliseen ylösnousemukseen edes epäsuorasti.⁷⁸

Sandmelin mukaan tavalliset juutalaiset saattoivat Filonin ajattelussa ”saavuttaa hengellisen täydellisyyden Mooseksen lakien uskollisella noudattamisella”.⁷⁹ Näin siis pelastus on avoinna niillekin, jotka eivät kykene antamaan korkeamman mielen kokonaan ohjata toimintaansa. Ihmiset, jotka elävät kirjaimellisen lain mukaan elävät kuten patriarkat, mutta tietämättään. He pääsevät osallisiksi ”alemmasta mysteeristä”, kun taas vertauskuvallisen tulokinnan tuntevat osallistuvat ”ylempään mysteeriin”.⁸⁰

Sandmel samaistaa nämä pelastustiet Erwin R. Goodenoughin käyttämiin nimityksiin ”Aaronin mysteeri” ja ”Mooseksen mysteeri”. Tämä kuitenkin asettaa hänen tavallisten juutalaisten pelastumista koskevan väitteensä kyseenalaiseksi, sillä Goodenough ei esittänyt Filonin ajatelleen, että Aaronin mysteeri temppelikultteineen johtaisi ihmisen tämän hengelliseen päämäärään

⁷⁶ Schürer 1987, 888.

⁷⁷ Goodenough 1940, 16. Samoin Baer 1970, 2, joka korostaa, että Filonin aineellisen ja aineettoman maailman välille tekemä jyrkkä erottelu ei vastannut juutalaista ajattelua.

⁷⁸ Wolfson, osa I, 404.

⁷⁹ Sandmel 1979, 26.

⁸⁰ Sandmel 1979, 88, 143.

eli Jumalaan saakka. Goodenough sanoo selvästi, että kyseessä on kaksi vaihetta: alempi, kirjoitettu laki, johtaa ylempään, kirjoittamattomaan.⁸¹ Vaikka Aaroninkin mysteerin avulla on mahdollista nousta jopa kosmisiin sfääreihin, siihen vihitty jäi edelleen materian valtaan, kyvyttömäksi kokemaan aineetoman todellisuuden.⁸² Asia on ilmaistu myös siten, että Jumalan näkemiseen yltävät Filonin mukaan vain aistillisuuden siteet katkaisseet askeetit.⁸³ Valitettavasti Sandmelin väite hengellisestä täydellistymisestä Mooseksen lain kirjaimellisen noudattamisen avulla jää siten vaille perusteita, sillä hän ei anna viitteitä Filonin tekstikohtiin, joissa tämä esittäisi tämän suuntaisia näkemyksiä.

Filonilla esiintyy viittauksia myös kadotukseen. Pahan ihmisen elämä on todellinen Hades, Filon sanoo (*Congr.* 57). Wolfsonin mukaan Filon uskoi tämän lisäksi pahojen kuolemanjälkeiseen rankaisemiseen, jota elämän aikainen rangaistus vain täydentää.⁸⁴ Hän viittaa kohtiin *Post.* 11 ja 39, joissa mainittava ikuinen rangaistus ja ikuinen kuolema voidaan hänen mukaansa kuitenkin käsittää kuvaannollisesti.⁸⁵ Kohdassa *Praem.* 152 Filon puhuu jalosyntyisestä, oman syntyperänsä häpäisseeestä ihmisestä, joka raahataan alhaisimpiin syvyyksiin, Tartarokseen ja pimeyteen, jotta toiset, jotka tämän näkevät, ottaisivat opikseen. Kohdassa *Cher.* 2 hän puhuu Aadamin ikuisesta karkotuksesta sekä parantumattomasti sairaan jatkuvasta kurjuudesta.

On mahdollista, että Filonin ajatteluun kuului jonkinlainen eivertauskuvallisesti käsitettävä ikuinen rangaistus kaikkein pahimmille ihmisille. Asian tarkempi selvittäminen jää kuitenkin tämän tutkielman ulkopuolelle. Ikuinen rangaistus ja reinkarnaatio eivät ole toisensa loogisesti poissulkevia vaihtoehtoja, kuten Platoninkin esimerkki osoittaa (*Valtio* 615d, *Faidon* 113e). Filon ei missään näytä viittaavan sielujen tuhoutumiseen tai raukeamiseen tyhjiin.

⁸¹ Goodenough 1935, 95.

⁸² Goodenough 1935, 115.

⁸³ Wolff 1858, 13–14.

⁸⁴ Wolfson, 1948, osa I, 42 ja 412.

⁸⁵ Wolfson 1948, osa I, 409. Kohdan *Post.* 39 tulkinnasta ks. myös alla s. 31.

2.2 *Sielun pre-eksistenssi*

Sielun (tai mielen/järjen) pre-eksistenssi – sen olemassaolo ennen kehoon joutumista – liittyy Filonilla kiinteästi soteriologiaan, koska pelastuksessa on kyse sielun *paluusta* alkutilaan. Hyvä esimerkki on kohdassa *Somn.* 1.180–181 esitetty kuvaus: Järjen (λογισμός) olisi ollut hyvä pysytellä ”omillaan” (ἐφ’ ἑαυτοῦ) eikä lähteä kotoaan, taivaallisesta asuinsijasta kohti aistimaailmaa ja kehoa, vierasta maata. Sen Isä ei kuitenkaan pysyvästi hylkää sitä tuohon vankilaan, vaan säälii sitä ja vapauttaa sen kahleista saattaakseen sen takaisin kotiin (”äitikaupunkiin”, ἄχρι τῆς μητροπόλεως).⁸⁶

Filonin usko ihmisen henkisen olemuspuolen olemassaoloon ennen sen kehoon joutumista on niin ilmeinen seikka, että on melko hämmästyttävää, etteivät aivan kaikki tutkijat ole sitä nähneet. Käsittelen alla pre-eksistenssin epäilijöitä/kiistäjiä ja heidän perustelujensa pitävyyttä. Kielteinen kanta kysymykseen pre-eksistenssistä tekee luonnollisesti turhaksi pohtia reinkarnatiota.

David T. Runia sanoo Filonin ”enimmäkseen” olleen sitä mieltä, että Jumala luo ihmisen sielun syntymän yhteydessä.⁸⁷ Tuekseen Runialla on kuitenkin esittää vain yksi tekstikohta: *Cher.* 114. Sen sijaan hän luettelee itse viisi kohtaa, jotka edellyttävät sielun pre-eksistenssiä kuvatessaan sielun laskeutumista kehoon (*Gig.* 12–13, *Plant.* 14, *Conf.* 77–82, *Her.* 282–284 ja *Somn.* 1.139). Runian mainitsemassa kohdassa *Cher.* 114 Filon esittää lukuisia kysymyksiä sielusta, mm.: πότε δὲ καὶ ἐκτησάμεθα αὐτήν; πρὸ γενέσεως; ἄλλ’ οὐχ ὑπῆρχομεν. (”Milloin saimme sen? Ennen syntymääkö? Mutta [silloin] meitä ei ollut.”) Filonin pre-eksistenssiuskon kiistäminen tämän yhden kohdan nojalla on kuitenkin hyvin vaikea tehtävä. Tämä johtuu yhtäältä päinvastaisen evidenssin runsaudesta, toisaalta siitä, että kyseisessä kohdassa Filon puhuu omasta itsestään nimenomaan sielun ja kehon yhdistelmänä (ἐγὼ γοῦν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστώς, *Cher.* 113.) Yhdistelmää ei tietenkään ole olemassa ennen sen toisen osapuolen syntymää.

⁸⁶ Jopa tätä kohtaa on käytetty Filonin pre-eksistenssiuskon kiistämiseen. Wolff 1858, 38 nimittäin sanoo, ettei tässä ei ole kyse pre-eksistenssistä tavanomaisessa, yksilöllisessä mielessä, vaan sielu on ennen kontaktiaan kehoon olemassa ”yleisessä Hengessä”. Hän ei perustelee näkemystään, mikä olisikin vaikeaa, sillä ko. tekstijaksossa Filon puhuu sekä ennen ko. kohtaa (*Somn.* 1.179) että sen jälkeen (*Somn.* 1.182) yksittäisen sielun Jumalan-etsinnästä.

⁸⁷ Runia 1986, 347.

Myös Baer katsoo, että ”useimmissa tapauksissa” Filon antaa ymmärtää sielun syntyvän Jumalan puhaltaessa elämän hengen yksilöön. Runiasta poiketen hän ei kuitenkaan viittaa yhteenkään tekstikohtaan oman kantansa tueksi; päinvastaisen kannan (jota hän kutsuu ”toiseksi juonteeksi” Filonin ajattelussa) tueksi listaa hänkin kuusi kohtaa.⁸⁸ Hän ei mainitse Runian mainitsemia *Quis rerum divinarum heres sit* -teoksen (*Her.*) kohtia mutta kylläkin tämän mainitsematta jättämät *Conf.* 176–177 ja *Somn.* 1.180. Näihin voitaisiin lisätä vielä esim. *Her.* 274. Baer katsoo, ettei Filon koskaan harmonisoinut pre-eksistenssiajatteluaan ”paljon tavanomaisemman” Genesiksen ihmisen luomiskertomuksen kanssa. Tässä ei mielestäni ole kuitenkaan ristiriitaa, jos jälkimmäinen ymmärretään kuvaukseksi ihmis^{lajin} synnystä (ks. tarkemmin kappale 3.1).

Näyttää siltä, että Runia ja Baer ovat kritiikittä omaksuneet James Drummondin vuonna 1888 esittämän ajatuskulun, että oppi sielun pre-eksistenssista katoaa tyystin Filonin näköpiiristä tämän käsitellessä ihmisen luomista.⁸⁹ Drummond oli kuitenkin Baeria varovaisempi tyytyessään toteamaan, että on jätettävä avoimeksi, yrittikö Filon sovittaa nämä kaksi yhteen omassa mielessään vai oliko Platonin näkemysten (pre-eksistenssin) omaksuminen vain ohimenevä vaihe hänen eri näkemyksiä ”oudosti yhdistelevissä spekulatioissaan”. Drummondin mukaan Filon ei ”hyödynnä” näkemystä, että yksilön mieli laskeutuu kehoon ilmaa kansoittavien sielujen joukosta, vaan kirjoittaa aivan kuin jokainen ihminen aloittaisi ”mentaalisen historian” syntyessään. Hieman aiemmin hän kuitenkin toteaa, että Adamin luominen edustaa nimenomaan ^{lajin} (ei siis yksilön) luomista.⁹⁰ Yksilön mentaalisen historian alkua koskevaa väitetään Drummond ei tue tekstikohtaviittauksin.

Filonin pre-eksistenssiuskon kiistaminen näyttää siis perustuvan yhden tutkijan (Drummond) ajatuksiin, joista on lisäksi ajan myötä karsiutunut niiden alkuperäinen varovaisuus ja jotka näyttävät perustuvan puutteelliseen ihmislajin ja -yksilön erottamiseen toisistaan. Palaan sielun pre-eksistenssiin

⁸⁸ Baer 1970, 85.

⁸⁹ Drummond 1888, osa II, 277.

⁹⁰ Drummond 1888, osa II, 275. Tilannetta monimutkaistaa alkuperäisen ihmisen luominen Jumalan kuvan mukaan (Gen. 1:27), mikä on Filonille eri asia kuin Adamin muovaaminen maan tomusta. Ks. kpl 3.1 s. 36–.

Filonin teoksissa vielä jäljempänä ja esitän käännökset reinkarnaation kannalta kiintoisimmille yllä mainituista tekstikohdista (kappaleet 3.4 ja 3.5).

2.3 Uskoiko Filon reinkarnaatioon?

Tutkijoiden näkemykset siitä, hyväksyikö Filon ajatuksen reinkarnaatiosta vaihtelevat suuresti. Aihetta näyttää tutkitun systemaattisesti hyvin vähän. Oikeastaan vain epävarman kielteiselle kannalle asettuva David T. Runia käsittelee teemaa merkittävämminkin, mutta hänkin osana paljon laajempia kokonaisuuksia. En ole löytänyt yhtään aiheelle omistettua artikkelia tai kirjan lukua. Usea tutkija on sivuuttanut aiheen myös Filonin sielukäsitystä tutkiesaan.

2.3.1 Vastaus 1: aiheen sivuuttaminen⁹¹

Erwin R. Goodenough käsittelee laajassa monografiassaan osaa jäljempänä kappaleessa 3.4 käsitellyistä reinkarnaatioon viittaavista teksteistä, mutta ei kyseisen teeman kannalta. Esim. Filonin tulkintaa Jaakobin tikapuu-unesta hän analysoi varsin kursorisesti eikä erikseen mainitse kohtaa *Somn.* 1.139.⁹² Moosesta käsitellessään Goodenough viittaa tekstikohtaan *QE* 2.40, muttei mainitse eikä kommentoi kysymystä onnellisten palaamattomuudesta (ks. jäljempänä kappale 3.5.2).⁹³ ”Viisaiden” sielujen maan päälle lähettämistä käsittelevää kohtaa *Conf.* 77–82 tulkitessaan Goodenough ei mainitse näiden tottumista maan piiriin lähtemiseen.⁹⁴

Richard A. Baer tarkastelee vain kohtia *Somn.* 1.138 ja 1.140 käsitellessään Filonin ymmärrystä siitä, miksi sielut laskeutuvat kehoihin, ja Peder Borgen viittaa jaksoon *Somn.* 1.138–139 vain sielun pre-eksistenssin osalta jättäen reinkarnaatioteeman huomiotta.⁹⁵

Annegret Meyer ottaa kirjassaan mystagogiasta Johanneksen evanke-liumissa yhdeksi vertailukohdaksi Filonin ja tältä nimenomaan tekstijakson *Somn.* 1.133–164. Hän mainitsee kolme sieluryhmää: ensimmäiset kaipaavat maalliseen elämään ja kehoon, jossa ne ”pysyttelevät” (*verharren*), toiset

⁹¹ Tässä mainittujen teosten lisäksi olen tutkinut suurehkon joukon muitakin, joissa ei tulla niinkään lähelle aihetta kuin tässä mainituissa tutkimuksissa.

⁹² Goodenough 1935, 169.

⁹³ Goodenough 1935, 214.

⁹⁴ Goodenough 1935, 228.

⁹⁵ Baer 1970, 86; Borgen 1997, 237.

haluavat palata Hengen korkeuteen ja kolmannet pysyttelevät erossa kaikesta maallisesta.⁹⁶ Meyer kuitenkin viittaa ensimmäisen ryhmän kohdalla vain kohtaan *Somn.* 1.138 eikä käsittele kohdassa 1.139 olevaa mainintaa näiden paluusta.

2.3.2 Vastaus 2: ei

Suhtautumisasteikon kielteisimpään päähän sijoittuu Fred W. Burnett. Hänen sanoo Filonin kuolemattomuuskäsitystä ja *παλιγγενεσία*-termin käyttöä koskevan artikkelinsa alaviitteessä kategorisesti, 1) ettei Filon missään sano, että sielu joutuisi kokemaan uusia inkarnaatioita puhdistuakseen ja vapautuakseen ja 2) että Filon suorastaan ”torjuu toistuvat inkarnaatiot”.⁹⁷ Burnett ei viittaa mihinkään kohtaan Filonin teoksissa vaan ainoastaan Wolfsoniin. Kohdassa, johon Burnett viittaa⁹⁸ Wolfson ei kuitenkaan suoranaisesti edes käsittele reinkarnaatiota (ks. alla), joten Burnettin väite jää ilmaan. *Παλιγγενεσία*-termistä kohdassa *Cher.* 114 Burnett sanoo, että kyse on syntymisestä kehottamaan tilaan.⁹⁹ Käsitellen kyseistä, yleensä väärin käännettyä tekstikohtaa kappaleessa 3.5.3.

Harry Austryn Wolfson käsittelee 1000-sivuisessa teoksessaan kysymystä Filonin suhteesta reinkarnaatioon hyvin lyhyesti.¹⁰⁰ Hänen lähtökohtansa on, että juutalaisuudessa uskottiin vahvasti *yksilöllisiin* rangaistuksiin ja palkkioihin (joko ylösnousemukseen tai vaihtoehtoisesti sielun kuolematteeseen) kuoleman jälkeen. Platonistisessa reinkarnaatio-opissa ei taas ole kyse tällaisesta yksilöllisestä tilinteosta, sanoo Wolfson, vaan ”reinkarnaatio seuraa pahuutta ennakolta määrätyn kohtalon lain välttämättömyydellä”.¹⁰¹

⁹⁶ Meyer 2005, 314.

⁹⁷ Burnett 1984, 466. Sitä, miten sivussa Filon-tutkimuksen valtavirroista reinkarnaatio on ollut, kuvaa hyvin se että yli 400-sivuisessa, vuodet 1937–1986 käsittävässä bibliografiassa mainitaan hakusanan *reincarnation* kohdalla ainoastaan tämä Burnettin artikkeli, jonka lyhyeen esittelyyn on vielä nostettu Burnettin alaviitteessä esittämä kanta, että *παλιγγενεσία* ei tarkoita Filonilla reinkarnaatiota (Radice & Runia 1988, 342). Hakusanan kohdalla olisi voinut mainita myös esim. Holladayn (1977) ja Runian (1986) teoksen. Elmgren 1939 puuttuu bibliografiasta. (Hakusanalla *transmigration* tarkoitetaan bibliografiassa eri asiaa, eikä esim. hakusanaa *metempsychosis* ole.)

⁹⁸ Wolfson 1948, osa 1, 410.

⁹⁹ Burnett 1984, 453.

¹⁰⁰ Wolfson 1948, osa 1, 407–410.

¹⁰¹ Wolfson 1948, osa 1, 408. Tätä voi verrata Hengelin logiikaltaan päinvastaiseen näkemykseen, jonka mukaan *kansan* jatkuvuuteen keskittynyt juutalainen eskatologia ei voinut omaksua ”pythagoralais-orfilaista” reinkarnaatio-oppia sen täysin *individualistisen* kuolemanjälkeisen elämän vuoksi (Hengel 1996, osa 2, 131).

Lukijan tehtäväksi Wolfson jättää johtopäätöksen, ettei reinkarnaatio siis Filonin kohdalla voi tulla kyseeseen.

Kohdassa, johon Wolfson viittaa (*Timaios* 41e–42d) huonosti eläneen sielun sanotaan syntyvän ensin naiseksi ja sitten tarvittaessa vielä eläimeksi kunnes se tekee parannuksen. Sen kohtalo määräytyy siten sen omien tekojen mukaan, joten tässä mielessä *on* kyse yksilöllisesti määräytyvistä seuraamuksista. Wolfson tarkoittanee kuitenkin sitä, ettei ko. kohdassa mainita sielun joutuvan yksilöllisesti tuomiolle, vaan sielun seuraava elämä näyttää määräytyvän automaattisesti. Tämä Platoniin (!) vetoavan argumentti näyttää olevan ainoa peruste, jonka Wolfson esittää sille, ettei reinkarnaatio sopisi Filonin ajatteluun. Se on lisäksi varsin heikko perustelu, sillä Wolfson jättää huomiotta, että Platonilla esiintyy myös kuolemanjälkeisen yksilöllisen tuomion kuvauksia: *Valtion* loppumyytissä sielut jonottavat tuomarien eteen kuulemaan oman tuomionsa ennen uutta inkarnaatiota edeltävää retkeään joko maan alle tai taivaaseen (614b–d), ja myös *Faidroksessa* maan päälle kehoihin reinkarnoitumaan joutuneet sielut joutuvat tuomiolle ainakin ensimmäisen elämänsä jälkeen (249a).

Wolfson ei siten anna tyydyttäviä perusteluja näkemykselleen, ettei reinkarnaatio voi olla osa Filonin ajattelua. Hän ei käsittele teemaan selvimmän viittaavia kohtia kuten *QE* 2.40 ja *Cher.* 114, ja sielujen ja kehojen suhdetta käsitellessään hän viittaa vain kohtiin *Somn.* 1.138 ja 140 mutta ei kohtaan 1.139.¹⁰²

Archie T. Wright käsittelee artikkelissaan Filonin sielukäsitystä lähinnä tämän Genesiksen kuudennen luvun alkua koskevan teoksen *De gigantibus* pohjalta ja etsii yhtymäkohtia erityisesti Henokin kirjassa tavattavaan traditioon vartijoista, enkeleistä, jotka lankesivat rakastuttuaan ihmisten tyttäriin (Gen. 6). Wright esittää oman tulkintansa kohdasta *Somn.* 1.139 ja mainitsee reinkarnaation yhtenä selityksenä päätymättä kuitenkaan itse sille kannalle.

Wright ei näytä kyenneen luomaan ristiriidatonta kuvaa Filonin käsityksestä sieluista. Ensin hän sanoo Filonin uskoneen sielujen kuuluvan kahteen luokkaan: 1) toiset pysyttelevät jumalallisessa maailmassa ja 2) toiset asuttavat ihmiskehoja. Näistä ensimmäiset ovat hänen mukaansa kuolemattomia;

¹⁰² Wolfson 1948, osa 1, 361.

osa niistä asuu kehoissa, osa ei.¹⁰³ Hieman myöhemmin Wright puhuu, mielestäni paremmin Filonin ajattelua vastaten, kahdesta sielujen pääluokasta, joista toinen pysyttelee erossa fyysisestä maailmasta kun taas toinen ei voi vastustaa lihan kutsua. Jälkimmäinen ryhmä jakaantuu vielä yhtäältä nautintoihin ja paheisiin hukkuviin ja toisaalta niistä filosofian avulla vapautuviin sieluihin.¹⁰⁴

Wrightin tavoitteena on osoittaa yhteyksiä Filonin ja Henokin kirjan välillä – lähinnä siten, että Filon ehkä halusi korjata ko. kirjassa esiintyviä käsitteitä. Tältä pohjalta Wright näkee Filonin kuvauksen kehoelämään mieltuneistä ja siihen palaavista sieluista (*Somn.* 1.139) mahdollisesti viittaavan ihmisiä valtaansa ottaaviin riivaajiin. Hän esittää kaksi päätulkintavaihtoa: 1) Filon uskoi reinkarnaatioon tai 2) kyseessä on kuvaus riivaajahengen paluusta maan päälle jonkun ihmisen kehoon. Kolmantena vaihtoehtona Wright mainitsee vielä sen, että kyse onkin allegoristin tavasta kuvata ”jotakuta jolla oli mahdollisuus puhdistua ja palata yhteisöön mutta joka päättikin jatkaa lihan nautintojen tavoittelua.”¹⁰⁵ Viimeksi mainitulle tulkinnalle Wright ei esitä mitään perusteluja – kuten muualta Filonin teksteistä kohtia, joissa tämä loisi uusia allegorioita sen sijaan että selittää vanhoja. Tulkintaa on myös hyvin vaikea sovittaa kontekstiin. Riivaajavaihtoehto ei vaikuta sen todennäköisemmältä Wrightin oman artikkelin valossa: tämä nimittäin sanoo, että jos Filon tunsikin em. vartijatradiition ja halusi sitä korjata, hän ei välttämättä torjunut sitä kokonaan, vaan ”erityisesti sen ensimmäisen vuosisadan idean, että pahat henget ovat ihmisten kärsimyksen syy.”¹⁰⁶ Lisäksi *Somn.* 1.139 näyttää olevan Wrightin mielestä *ainoa* kohta Filonin tuotannossa, jossa esiintyy ”vihjeitä ’pahan hengen’ riivaamaksi joutumisesta”.¹⁰⁷

Wright ei käsittele reinkarnaatioteemaa kokonaisvaltaisesti muiden siihen viittaavien tekstikohtien valossa. Hänen kolmesta tulkintavaihtoehdostaan se jää jäljelle todennäköisimpänä.

¹⁰³ Wright 2005, 473. Wright samaistaa ensimmäisen sieluryhmän Filonin kuvaamaan ensimmäiseen ihmiseen (*Opif.* 134–135, ks. s. 36), eikä manitse Filonin sanovan tämän olleen kehoton. Hän yhdistelee varsin spekulatiivisessa artikkelissaan muutenkin vapaasti kohtia Filonin eri teoksista tavalla, joka ei vaikuta perustellulta.

¹⁰⁴ Wright 2005, 479.

¹⁰⁵ Wright 2005, 477.

¹⁰⁶ Wright 2005, 482.

¹⁰⁷ Wright 2005, 477.

2.3.3 Vastaus 3: tuskin

Filonia paljon tutkinut David T. Runia käsittelee reinkarnaatioteemaa etsies-sään vastausta kysymykseen, miksi Clemens Aleksandrialainen (k. n. 215 jKr.) kutsuu Filonia ”pythagoralaiseksi” kahdessa niistä neljästä kohdasta¹⁰⁸, jossa tämän nimeltä mainitsee. Hän päätelee, ettei Filon Clemensin mielestä ollut varsinaisesti pythagoralaisen filosofikoulukunnan jäsen, vaan että syyn täytyy olla jokin seuraavista:¹⁰⁹

- a) lukusymboliikan suuri merkitys Filonin eksegeesissä,¹¹⁰
- b) muut pythagoralaiset piirteet Filonin ajattelussa (esim. esoteerisuus eli vain valituille/vihityille tarkoitetut opit, Jumalan seuraaminen etiikan päämääränä *tai reinkarnatio-oppi*),
- c) se että Filonille hyvin tärkeän Platonin *Timaioksen* nimihenkilöä pi-dettiin Clemensin aikoina pythagoralaisena tai se että
- d) ”pythagoralainen” oli yksinkertaisesti Clemensin platonisteista käyt-tämä nimitys (näiden filosofien ajattelullahan on paljon yhtymäkohtia); Clemens ei missään kutsu ketään ”platonistiksi” mutta monia henkilöitä sen sijaan ”pythagoralaisiksi”.

Runia päätyy itse d)-vaihtoehdon kannalle, vaikka sanookin Clemensillä mahdollisesti olleen useita syitä käyttämälleen nimitykselle. Mielestäni a) ja b) voidaan yhdistää ja puhua pythagoralaisista elementeistä Filonin ajattelus-sa. Ja jos Clemens näki Filonin edustavan filosofiaa, jonka juuret ovat Pytha-goraassa, on vain luonnollista ettei hän käyttänyt tästä ko. suuntauksen myö-hempään edustajaan eli Platoniin viittaavaa nimitystä.

Mitä reinkarnatioon tulee, siitä Runia toteaa loppuviitteessä olevan ”kaukana selvästä, että Filon kannattaa [sitä], mutta on joitain yksittäisiä tekstikohtia, jotka tulkitsija voisi lukea siten jos hän tahtois”.¹¹¹ Hän viittaa väitöskirjaansa *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, jossa hän puo-

¹⁰⁸ *Stromata* 1.31.1, 1.72.4, 1.152.2 ja 2.100.3.

¹⁰⁹ Runia 1995, 10–13.

¹¹⁰ Filonin teoksesta *Περὶ ἀριθμῶν* on säilynyt vain fragmentteja, mutta kirja oli ilmeisesti läpeensä pythagoralainen (Dillon 1977, 259).

¹¹¹ Runia 1995, 20, viite 58.

lestaan sanoo olevan ”erittäin ongelmallista”, hyväksyikö Filon reinkarnaatio-oppia missään muodossa.¹¹²

Vielä ongelmallisempia ovat kuitenkin nähdäkseni Runian perustelut: Hän sanoo Filonin ”enimmäkseen” olevan sitä mieltä, että Jumala luo ihmisen sielun syntymän yhteydessä. Väite todettiin edellä (s. 22) heikosti perustelluksi. Käsitellessään löytämiään sielun pre-eksistenssiin viittaavia tekstikohtia (*Gig.* 12–13, *Plant.* 14, *Conf.* 77–82, *Her.* 282–284 ja *Somn.* 1.139) Runia sanoo, että näistä vain viimeksi mainitussa ilmenee ajatus prosessin toistuvuudesta. Tämä ei kuitenkaan pidä paikkaansa. Myös toiseksi viimeisessä esiintyy ajatus määrätyn väliajoin (καθ’ ὀρισμένως περιόδους) tapahtuvasta ruumiin hajoamisesta alkutekijöihinsä (tosin ko. kontekstissa ei ole selvää, onko kyse Filonin omasta näkemyksestä). Myös kohdassa *Conf.* 77 toistuvuuden ajatus saattaa olla esillä (ks. s. 46), ja kohdassa *Plant.* 14 oleva ilmaisu κατά τινος ὀρισμένως περιόδους (ks. s. 45) on lähes identtinen *Her.*-kohdan kanssa. Käsittelen Filonin ja Platonin käyttämiä (reinkarnaatioon liittyviä) aikamääreitä tarkemmin sivuilla 50–51.

Sielun pre-eksistenssiin ja reinkarnaatioon viittaavat tekstit edustavat Runian mukaan sellaista keskiplatonismin piirrettä, jota Filon piti ehkä jossain mitassa hyväksyttävänä, mutta jota hän ei koskaan vaivautunut kunnolla sovittamaan omaan ajatteluunsa. Runia olettaa, että jaksojen *Somn.* 1.134–141, *Gig.* 6–11 ja *Plant.* 12–14 taustalla on yhteinen, keskiplatonistinen lähde.¹¹³ Jaksoista ensin mainittua Runia pitää ”selvästi” tällaisesta lähteestä peräisin olevana, ”joten on hyvin mahdollista, että viittaus [reinkarnaatioon] sisältyi tuohon lähteeseen ja että Filon yksinkertaisesti otti sen sieltä” vaikka ”ei ollut kovin innostunut” kyseisestä opista.¹¹⁴ Näin ollen Filon itse asiassa Runiankin mielestä puhuu kyseisessä kohdassa reinkarnaatiosta. Valitettavasti Runia ei esitä perusteita, joiden nojalla hän on arvioinut ko. ”selvyyttä” tai Filonin innostuksen astetta.

Filon ei näytä ulottaneen reinkarnaatiota eläimiin kuten Platon. Runian mukaan Filon aikaansaa allegorisella eksegeesillään saman vaikutuksen kuin Platon eläimiksi taantumiseen ulottuvalla reinkarnaatiollaan: ”Kaikki Raamatun viittaukset maaeläimiin, lintuihin ja kaloihin voidaan tulkita siten, että ne

¹¹² Runia 1986, 347–349.

¹¹³ Runia 1986, 229.

¹¹⁴ Runia 1986, 254.

edustavat niitä ihmisen pahuuden ja alennustilan eri asteita, joista Platonilla seuraa rangaistuksena eläimeksi syntyminen.”¹¹⁵ Tähän liittyen Runia pitää Filonin tekstikohtaa *QE* 2.56 erityisen sattuvana puhuttaessa tämän tavasta käyttää *Timaioksen* kohtia 91d–92c (joissa puhutaan eläimeksi syntymisestä). Kyse on Genesiksen jakeiden 9:1–2 selityksestä, tekstin, jossa esiintyvät samat neljä eläinryhmää (eri järjestyksessä) kuin Platonilla: maaeläimet, linnut, matelijat ja kalat. Oheinen taulukko tiivistää, mitä Platon ja Filon eläinryhmistä sanovat.

	<i>Platon</i>	<i>Filon</i>
<i>Linnut</i>	Muokattu keveistä, näköaistiin liikaa luottaneista miehistä.	Keveästi nousevat, tyhjän pöyhkeyden täyttämät ihmiset.
<i>Maaeläimet</i>	Syntyivät filosofian ja taivaalliset asiat laiminlyöneistä.	Kesyttämätön ja julma pahuus.
<i>Matelijat</i>	Edellisen alaryhmä: kaikkein vähäjärkisimmät.	Myrkylliset intohimot, aistinautinnot, halut, murhe ja pelko.
<i>Vesieläimet/kalat</i>	Muovattu kaikkein järjettömmistä ja tietämättömmistä ihmisistä.	Ne jotka haluavat kosteata ja voimakkaasti virtailevaa elämää.

Kuvauksilla ei juuri ole keskinäisiä sisällöllisiä yhteyksiä, joten Runian teesi, että Filon tässä ylipäänsä käyttäisi *Timaiosta* – saati että tämä pyrkisi torjumaan eläimeksi reinkarnoitumisen ajatusta – ei vaikuta perustellulta. Muutoin Runia näyttää olevan oikeassa: Filonilla ei ilmeisesti ole ainuttakaan tekstikohtaa, jotka voitaisiin tulkita ihmissielun syntymiseksi eläimeen. Syynä saattaa olla se, että eläimiltä puuttuu Filonin mukaan sielun korkein osa, mieli (*Deus* 45).¹¹⁶

Toinen mielenkiintoinen esimerkki siitä, miten Filon käyttää reinkarnaatioajatusta on Runian mukaan *De decalogo* -teoksen kohta 80.¹¹⁷ Siinä Filon surkuttelee eläimiä palvovia egyptiläisiä ja sanoo näiden sielujen muuttuneen (μεταβεβληκότας) eläimiksi niin, että nämä ovat vain ihmishahmoisia elukoita. Runia pyrkii ilmeisesti osoittamaan, että Filon ymmärsi reinkarnation vertauskuvallisesti. Hänen perustelunsa sille, että kyseessä ylipäätään on viittaus reinkarnatioon on kuitenkin hatara: hänen mukaansa μεταβάλλω on

¹¹⁵ Runia 1986, 348. Myös Mansfeld 1985, 135, on samaa mieltä: Filon ei tunne mahdollisuutta, että ihmisen sielu syntyisi eläimeen.

¹¹⁶ Filon käyttää ko. kohdassa mielestä sekä sanaa διάνοια että sanaa νοῦς. Hän seuraa tässä Koesterin 1995, osa I, 270 mukaan stoalaista jaottelua. Eläimillä on sielu (ψυχή), mikä erottaa ne kasveista, joilla on vain ”luonto” (φύσις).

¹¹⁷ Runia 1986, 348–349.

reinkarnaatioprosessissa tapahtuvaa muuttumista kuvaava tekninen termi. Onkin totta, että Platon käyttää kyseistä verbiä tässä merkityksessä *Timaioksessä* (42c, 92c). Mutta Filon käyttää sitä ja sen johdoksia kymmeniä kertoja ja enimmäkseen yhteyksissä, joilla ei ole tekemistä sielun kanssa (esim. *Opif.* 113, *Somn.* 2.259 tai *Mos.* 1.204), joten Runian ajatus, että pelkkä verbin esiintyminen on ”reinkarnaatioajatuksen käyttöä” ei kestä kriittistä tarkastelua.

Jos tutkitaan vain sielun muuttumista koskevia tekstikohtia, Runian ajatuksen hyväksyminen todistaisi Filonin hyväksyneen reinkarnaation, sillä tämä käyttää verbiä μεταβάλλω yhteyksissä, johon reinkarnaatio sopisi: kohdassa *Post.* 73 Filon puhuu sielun muutoksesta intohimon vuoksi ja yhdistää ko. muutoksen sielun kuolemaan, ja kohdassa *Virt.* 205 hän käsittelee kuolemattomuuden kuolevaisuuteen vaihtaneen ja alas syöstyn sielun muuttumista (käännös s. 40) Muita mielenkiintoisia kohtia ovat esimerkiksi sielun muuttuminen takaisin neitsyeksi (*Migr.* 225) tai kohti sitä mikä on hyvää (*Mut.* 124). Μεταβάλλω-verbin esiintyminen ei kuitenkaan toki riitä osoittamaan, että kyse on sielun vaiheista jälleensyntymisten kiertokulussa.

2.3.4 Vastaus 4: kyllä

Norman Bentwichin mukaan termi παλιγγενεσία (’uudelleen syntyminen’) viittaa Filonilla kohdassa *Cher.* 114 ”ajan pythagoralaisten ideoiden mukaisesti” reinkarnaatioon.¹¹⁸ Itsekin pidän kohtaa varsin mahdollisesti reinkarnaatioon viittaavana; käsittelen sitä tarkemmin jäljemänä kappaleessa 3.5.3.

Myös Henrik Elmgren käsittelee samaa tekstikohtaa ja pitää sitä ”jälleensyntymiseen eli sielunvaellukseen” viittaavana.¹¹⁹ (Muutamaa sivua myöhemmin hän tosin antaa kohdalle erilaisen käännöksen sekä tulkinnan, jonka mukaan kyse on ”sielun jälleenyhdistymisestä alkuperäänsä”.¹²⁰) Elmgrenin mukaan reinkarnaatio-oppi ei ollut Filonilla mitenkään hallitsevassa asemassa, vaan tämä viittaa siihen vain muutamassa kohdassa, joista kaikkein selvin on *Somn.* 1.139 (Jaakobin tikapuu-uni): ”Tässä ovat Filonin sanat riittävän selvät, jotta voimme ymmärtää, mitä hän tarkoittaa. Mistään muusta ei tässä

¹¹⁸ Bentwich 1910, 180.

¹¹⁹ Elmgren 1939, 167.

¹²⁰ Elmgren 1939, 170. Ensin mainittu käännös näyttää olevan myöhempi, sillä sen yhteydessä Elmgren viittaa jälkimmäisen olemassaoloon, mutta ei päinvastoin. Käsittelen kohdan eri käännöksiä kappaleessa 3.5.3.

voi olla kyse kuin selvästi ilmaistusta uskosta sielunvaellukseen.”¹²¹ Kohta ei Elmgrenin mukaan ole ainutlaatuinen, mutta hänen muut esimerkkinsä, jotka liittyvät maailmaa kohdanneiden katastrofien (*Mos.* 2.263) sekä sfäärien musiikin (*Opif.* 78) muistamiseen eivät ole vakuuttavia.

Elmgrenin mukaan Filon tuskin ajatteli loppuun saakka, mitä reinkarnaatio-oppi merkitsee, ja hänen mukaansa ”ei tarvinne myöskään erityisesti painottaa, että [Filonilta] löytyy helposti ilmauksia, jotka ovat suoraan sielunvaellusopin vastaisia.”¹²² Valitettavasti Elmgren ei anna yhtään esimerkkiä. Toisaalla hän tosin korostaa, miten Filonin ajattelussa sielua odottaa fyysisen kuoleman jälkeen aina joko ikuinen elämä tai ikuinen kuolema: vaihtoehdot ovat ”evigt liv och evig död”.¹²³ Kohdassa, johon Elmgren vetoaa (*Post.* 39), ovat vastakkain ἡ ἀθανάτος ζωὴ ja ὁ αἰδιος θάνατος. Kyseiset ilmaukset voidaan kääntää esimerkiksi ’kuolemasta vapaa elämä’ ja ’alituinen kuolema’ ja ne ovat hyvin ymmärrettävissä ilman ristiriitaa reinkarnaatio-ajatuksen kanssa Filonille keskeisten *sielun kuoleman* ja *kuolevaiselämän* käsitteiden avulla, joita käsittelen kappaleessa 3.2.

Selostaessaan Filonin tulkintaa Jaakobin tikapuu-unesta Émile Bréhier sanoo eräiden sielujen palaavan, koska ne haluavat sitä, mihin ovat kuolevaiselämässä tottuneet.¹²⁴ Hän näkee vastaavuuden yhtäältä Filonin ja toisaalta Platonin *Faidroksessa* esittämän (248a–) sielujen luokittelun välillä ja pitää ilmeisenä, että Filonin ilmaus τοὺς ὑπὸ φύσεως ὁρισθέντας ἀρίθμους (*Somn.* 1.138) viittaa Platonin reinkarnaatioon liittyviin ajanjaksoihin.¹²⁵

Emile Schürer ja Charles Bigg kirjoittavat *Encyclopaedia Britannica*n Filon-artikkelissaan, että todella viisaat ja hyveelliset saavat Filonin mukaan kokea aistien yläpuolelle, ekstaattiseen Jumalan näkemiseen kohoamisen jo tässä elämässä. Tämän ylittää vain täysi vapautuminen kehosta ja aisteista, minkä myötä sielu palautuu alkuperäiseen tilaansa Jumalaan. Fyysinen kuolema ei kuitenkaan tuo tätä täyttymystä kuin niille, jotka pitivät itsensä vapaina aistimaailman kohteisiin takertumisesta; kaikkien muiden on siirryttävä

¹²¹ Elmgren 1939, 169, 171.

¹²² Elmgren 1939, 172.

¹²³ Elmgren 1939, 139–140.

¹²⁴ Bréhier 1950, 127.

¹²⁵ Bréhier 1950, 128. Palaan ilmaukseen tarkemmin kappaleessa 3.5.1.

uuteen kehoon. ”Reinkarnaatio on itse asiassa Filonin premissien väistämätön seuraus.”¹²⁶

Irmgard Christiansen käy Filonin allegorista raamatunselitystä koskevassa tutkimuksessaan läpi myös Jaakobin tikapuu-unen selityksen. Hän analysoi tämän kohdassa (*Somn.* 1.137–140) esittämää kuvausta eri sieluryhmistä, joita hän erottaa peräti viisi. Yhtenä ryhmänä hän mainitsee ”kehoon takaisin kääntyvät” sielut, joille on ”ominaista kaipuu kuolevaiselämään.”¹²⁷

Carl Holladay mainitsee ihmisen jumalallisuutta käsittelevässä tutkimuksessaan Filonin maininnan, että Jumala lähetti Mooseksen lainaksi maan päälle (*Sacr.* 9). Holladay pitää ajatusta Mooseksen pre-eksistenssistä hämentävänä, mutta kysyy kuitenkin: ”– – kun tämä lausuma nähdään Filonin reinkarnaatiouskon kontekstissa, onko se välttämättä niin järisyttävä?”¹²⁸

Jaap Mansfeld luonnehtii kohdan *Somn.* 1.139 mainintaa kehoon paluusta ”verhotuksi viittaukseksi sielun laskeutumiseen ja kohoamiseen” ja sanoo kohdassa esiintyvän *παλινδρομέω*-verbin viittaavan Filonilla tavallisesti kehoon paluuseen.¹²⁹ Tarkastelen verbin käyttöä ko. tekstikohdan analyysin yhteydessä kappaleessa 3.5.1.

Anita Méasson analysoi laajassa monografiassaan Filonin käyttämiä platonistisia kuvia ja myyttejä. Ihmissielujen kohtalon kuvauksessa *De somniis*-teoksessa (1.138–141) hän näkee vaikutteita niin *Faidroksesta* kuin *Faidonistakin*.¹³⁰ reinkarnoituvat sielut *haluavat* takaisin maan päälle kuten *Faidonissa* (81e), ja siitä vapautuvilla on siivet kuitenkin *Faidroksessa* (249a). Filon on kuitenkin muokannut Platonin ajatuksia eikä esimerkiksi puhu eksplisiittisesti kymmenen tai kolmen tuhannen vuoden jaksoista (*Faidros* 248e–249a).¹³¹

¹²⁶ Encyclopaedia Britannica, 1953.

¹²⁷ Christiansen 1969, 59.

¹²⁸ Holladay 1977, 139. Kirjansa Filonia koskevan osan yhteenvedossa (196–198) Holladay tosin sanoo analyysinsä ennemminkin vahvistaneen kuin kumonneen C. H. Doddin arvion Filonista (kirjassa *The Interpretation of the Fourth Gospel*). Tämän jälkeen Holladay esittää puolen sivun pituisen lainauksen Doddilta, jossa tämä mm. sanoo: ”[Philo] has no doctrine of rebirth by which the human becomes divine” (kursivointi SYK:n). Holladay ei tässä siten kiistä reinkarnaatiota vaan yhtyy Doddin näkemykseen siitä, ettei ihminen jumalallistu, sillä hän on juuri edellä painokkaasti todennut, ettei Filon missään kutsu ihmistä jumalalliseksi.

¹²⁹ Mansfeld 1985, 144.

¹³⁰ Méasson 1986, 286–287.

¹³¹ Tosin lainatessaan ”profeettaa” eli Psalmin 84 jaetta 11a (”Parempi on päivä sinun esiiphoissasi kuin tuhat päivää muualla” Kirkkoraamatussa – alleviivatuille sanoille ei ole vastinetta sen paremmin masoreettisessa tekstissä kuin Septuagintassakaan) Filon muuttaa loppuosan (LXX:ssa sana *χιλιάς*) 10 000 vuodeksi ”kuoleman varjossa” käyttäen *Faidroksessa* olevia sanoja *μυρία ἔτη*, joskin eri sijamuodossa kuin Platon (*Her.* 290).

Méassonin mukaan Filon ei kohdassa *Somn.* 1.139 sano suoraan, että osa sieluista reinkarnoituu, vaan ainoastaan *antaa ymmärtää* niin tapahtuvan. Itse hän joka tapauksessa katsoo, että tästä ”epäilemättä” on kyse, eikä vain tässä vaan myös muualla Filonin teoksissa.¹³² Muissa kohdissa, joihin hän viittaa (*Her.* 267, *Ios.* 264, *QG* 1.16), ei inkarnoitumisen toistuvuus kuitenkaan ole selvästi esillä.

Wendy Helleman kommentoi jäljempänä yksityiskohtaisesti käsiteltyä kohtaa *QE* 2.40 (kappale 3.5.2) liittäen sen reinkarnaation:

– – vaikka sielu jumalallistuu noustessaan näkyvien taivaiden tuolle puolen, kaikki sielut eivät jatka lentoaan; jotkut etenevät vähän matkaa ennen kuin palaavat, kun taas toiset eivät palaa vaan jäävät jumalalliseen kaupunkiin. Näyttää siltä, että jälkimmäiset ovat niitä, jotka ovat jättäneet kehon pysyvästi eivätkä palaa maan päälle.¹³³

Samuel Vollenweider sanoo artikkelissaan reinkarnaatiosta osana länsimaiden henkistä perintöä lyhyesti, että vain yhdessä kohdassa Filonin kirjoituksissa (*Somn.* 1.139) ”reinkarnaatiomotiivi erottuu etäisessä taivaanrannassa”.¹³⁴ Tulkitsen tämän kannanotoksi sen puolesta, että Filon – vaikkakin Vollenweiderin mielestä ilmeisesti epäselvästi – puhuu kohdassa reinkarnaatiosta. Tulkintaa vahvistaa samassa yhteydessä oleva toteamus, että vasta kabbalassa reinkarnaatiosta tulee ”merkittävämpi” teema.

Wilfried Eisele käsittelee varsinaisesti Heprealaiskirjettä koskevassa tutkimuksessaan myös Filonin näkemyksiä enkeleistä ja ihmissieluista. Hän erittelee sieluryhmiä mm. tämän teoksissa *De somniis* ja *De gigantibus*. Kohdassa *Somn.* 1.139 mainituista kuolevaiselämään tottuneista, ylöspäin kohoavista sieluista Eisele sanoo, että yhdet niistä ”palaavat heti alas”.¹³⁵ Eisele ei käytä termiä ”reinkarnaatio” tai mitään sen synonyymiä, mutta on vaikea kuvitella, mihin muuhun hän viittaisi. Hänen kantansa selventää se, että edellisen lisäksi hän näkee myös kohdan *Somn.* 1.138 sanassa *πάλιν* (’taas’) viittauksen kehosta eroamisen toistuvuuteen (kohdan kreikankielinen teksti ja käännös s. 48): hän päättelee kehosta ja maailmasta ”ilmeisesti aiemmin jo kerran” eronneiden sielujen laskeutuneen uudestaan sitoutumaan

¹³² Méasson 1986, 290.

¹³³ Helleman 1990, 69.

¹³⁴ Vollenweider 2002, 332.

¹³⁵ Eisele 2003, 210.

kehoihin.¹³⁶ Eisele sanoo vielä myöhemmin, että ”kehottoman sielun laskeutuminen voi tapahtua millaiseen kehoon tahansa, siinä suhteessa Filon ei eroa Platonista” ja viittaa *Timaioksen* kohtaan 42a–c.¹³⁷ Siinä Platon käsittelee kuitenkin myös eläimeksi syntymistä, eikä ole näyttöä, että Filon olisi pitänyt sitä mahdollisena.¹³⁸ Myöskään Eisele ei sellaista tarjoa.

2.4 Yhteenveto

Tutkimuksessa on nähty Filonin poikkeavan aiemmasta juutalaisuudesta siinä, että hän korostaa pelastuksen, ts. ihmisen transsendentin päämäärän merkitystä. Näkemykset siitä, mikä ihmisen Filonin mukaan pelastaa eivät kuitenkaan ole aivan yhteneviä. Joidenkin tutkijoiden esittämälle ajatukselle, että hengellinen täydellistyminen olisi mahdollista Mooseksen lain kirjaimen noudattamisella ei löydy tukea Filonin teoksista, vaan pelastumisen ehtona on nähtävä vapautuminen kehosta ja aistinautunnoista. Toisessa ääripäässä Filon puhuu myös ikuisesta – tai ainaisesta – kuolemasta, rangaistuksesta tai karkotuksesta.

Jotkut tutkijat kyseenalaistavat Filonin uskon sielun olemassaoloon ennen sen joutumista kehoon. Heidän argumentointinsa näyttää perustuvan lähinnä ihmislajin ja -yksilön sekoittamiseen, eikä se kykene horjuttamaan laajaa päinvastaista evidenssiä.

Reinkarnaation osalta tutkijoiden käsitykset vaihtelevat suuresti. Löytämistäni kannanotoista asiaan valtaosa on kuitenkin sillä kannalla, että usko ihmisen henkisen olemuspuolen jälleensyntymiseen maan päälle esiintyy Filonin teoksissa. Tämä enemmistö Filonin reinkarnaatiuskon puolesta on laadullisesti tarkastellen vielä vahvempi kuin lukumääräisesti, sillä kielteisesti tai epäilevästi suhtautuvien tutkijoiden perustelut joko puuttuvat kokonaan tai ovat epämääräisiä tai kestäättömiä. Niistä tutkijoista, jotka katsovat Filonin kirjoittaneen reinkarnaatiosta monet yhdistävät tämän seikan niihin vaikutteisiin, joita Filon oli saanut suuresti arvostamaltaan Platonilta. Harvat esittävät seikkaperäisiä perusteita näkemykselleen Filonin reinkarnaatiuskosta, mutta nähdäkseni etenkin kohdassa *Somn.* 1.138–139 esiintyvä kuvaus on niin selvä, että todistustaakka on reinkarnaation kiistäjillä.

¹³⁶ Eisele 2003, 213.

¹³⁷ Eisele 2003, 220.

¹³⁸ Ks. s. 29.

Tutkijat viittavat myös kahteen muuhun käsittelemääni kohtaan, joissa oman tutkimukseni mukaan todennäköisesti (*QE* 2.40) tai mahdollisesti (*Cher.* 114) viitataan reinkarnaatioon. Lisäksi jotkut Filonin reinkarnaatiokongon puoltajat viittaavat eräisiin muihin kohtiin, jotka ovat kuitenkin varsin tulkinnanvaraisia. Useat tutkijat sivuuttavat koko aiheen myös Filonin sielukäsitystä analysoidessaan.

Reinkarnaatiolle vaihtoehtoisista tulkinnoista eniten huomiota ansaitsisi mahdollisuus, että Filonin kuvaamat sielun nousut ja laskut kuvaisivat ihmisen mielensisäisiä tapahtumia.¹³⁹ Tätä vaihtoehtoa koskevia mainintoja en tutkimuskirjallisuudesta löytänyt, mutta olen itse käsitellyt sitä jäljempänä (kappale 3.5.4).

¹³⁹ Tämän mahdollisuuden käsittelyn tarpeen ymmärtämisestä haluan kiittää apul.prof. Henrik Tronierin (Kööpenhaminan yliopisto) ystävällistä ohjausta.

3. Ihminen ja hänen kohtalonsa Filonin ajattelussa

Tutkielmani pääkysymystä, kuuluiko reinkarnaatio-oppi Filonin ajatteluun vai ei, ei ole mielekästä tarkastella pelkästään erillisten tekstipätkien valossa, vaan olisi kyettävä muodostamaan Filonin ajattelusta kokonaiskuva ainakin siltä osin kuin se sivuaa pääkysymystä. Onhan ajateltavissa, että laajemmassa kontekstissa reinkarnaatioon viittaviksi tulkittavat tekstit jäävät siinä määrin irrallisiksi, että niiden merkitys kyseenalaistuu.

Tämän luvun tavoitteena on luoda tämä kokonaiskuva ihmisen luomisesta ja lankeemuksesta sekä sielun kuolemasta ja sen matkasta ”kuolevaiselämästä” takaisin kuolemattomuuteen, Jumalan yhteyteen. Luvun viimeisessä osassa käyn läpi reinkarnaatioon (mahdollisesti) viittaavia tekstikoh-
tia. Käsittelen niiden sopivuutta kokonaiskuvaan tutkielman viimeisessä luvussa.

3.1 *Luominen ja lankeemus*

Filon selittää Genesiksen kahta kuvausta ihmisen luomisesta (1:26–27; 2:7) siten, että ensin luotiin Jumalan kuvan mukaan taivaallinen ihminen ja sitten maan tomusta maallinen ihminen, johon Jumala puhalsi elämän hengen (*Leg.* 1.31–33). Taivaallinen ihminen luotiin kuudentena, maallinen seitsemäntenä päivänä (*QG* 2.56). Filonin mukaan kumpikin ihminen sijoitettiin paratiisiin, maallinen jakeessa *Gen.* 2:8 ja taivaallinen jakeessa *Gen.* 2:15.¹⁴⁰ Edellinen lankeaa ja joutuu ulos paratiisista mutta jälkimmäinen viljelee ja varjelee Edeniä eli harjoittaa hyvettä, ja hänet ”Jumala ottaa” (*Leg.* 1.53–55). Taivaallinen ihminen mahdollisesti jää paratiisiin, mutta Filon ei tässä yhteydessä kuvaa asiaa tarkemmin.

Maallisen ihmisen luomista selittäessään (*Opif.* 135) Filon sanoo, että tämä on yhdistelmä kuolematonta (jumalallinen elämän henki) ja kuolevaista ja maallista (keho). Filon samaistaa tässä kiinnostavasti Jumalan ihmiseen

¹⁴⁰ Filonin mukaan jakeessa *Gen.* 2:8 puhutaan Jumalan ”muovaamasta” – eli maallisesta – ihmisestä, jakeessa 2:15 Jumalan ”tekemästä” eli luomasta – ts. taivaallisesta – ihmisestä. Filon käyttää edellisessä verbiä *πλάσσω* (samaa kuin maallisen ihmisen muovaamisesta kertovassa jakeessa *Gen.* 2:7) ja jälkimmäisessä *ποιέω* (sama kuin taivaallisen ihmisen luomisesta kertovassa jakeessa *Gen.* 1:27). Tämä on vastoin Septuagintaa, jossa on *πλάσσω*-verbi sekä jakeessa 2:8 että jakeessa 2:15. (Masoreettinen teksti ei lainkaan sisällä viittausta ihmisen luomiseen (ברא) tai muovaamiseen (צר) jakeessa 2:15.)

puhaltaman *hengen* sekä *sieluun* että *mieleen* (tässä διάνοια), ja luonnehtii toisaalla mieltä ”jumalalliseksi henkäykseksi” (ἐμφύσησις) jakeeseen Gen. 2:7 viitaten (*QG* 1.50). Kohdan *Virt.* 203 mukaan ensimmäinen ihminen sai sielunsa Jumalan puhaltaessa häneen voimaansa niin paljon kuin kuolevainen luonto vain saattoi vastaanottaa.

Taivaallinen ihminen puolestaan oli idea, vain mielellä käsitettävä, sukupuoleton,¹⁴¹ kehoton ja tuhoutumaton (*Opif.* 134). Filon sanoo aikaisemmin samassa teoksessa, että se että (taivaallinen) ihminen luotiin Jumalan kuvan mukaan ei koske ihmisen kehoa, vaan nimenomaan mieltä (νοῦς) (*Opif.* 69).¹⁴² Lausuma on hämmäntävä: eihän Jumalan kuvan mukaan luodulla ihmisellä ollut kehoa.¹⁴³ Filon näyttää kuitenkin eräissä tekstikohdissa samaistavan toisiinsa yhtäältä taivaallisen ihmisen ja toisaalta (maallisen) ihmisen sielun tai mielen: hän viittaa sieluun/mieleen Jumalan kuvan mukaan luotuna esim. kohdissa *Somn.* 1.73–74 ja *Virt.* 205.¹⁴⁴ Tällöin taivaallinen ihminen on jokaisessa maallisessa ihmisessä ja on melko luontevaa huomauttaa, ettei ihmisen samankaltaisuus Jumalan kanssa koske koko ihmistä vaan vain tämän jumalallista osaa, mieltä.

Ensimmäinen maallinen ihminen oli Filonin mukaan alun perin erinomainen niin sielunsa kuin kehonsakin puolesta, toisin kuin myöhemmät sukupolvet: ”Me olemme peräisin ihmisistä, mutta hänet loi Jumala” (*Opif.* 136,140). Ihmiskunta on sittemmin jatkuvasti huonontunut aivan kuten liitet-

¹⁴¹ Filon jättää tässä huomiotta jakeen Gen. 1:27 lopun, jonka mukaan Jumala loi ”heidät” mieheksi ja naiseksi. Vai onko kyse siitä, että se, joka / ne, jotka tässä luodaan luotiin *kumpikin* mieheksi ja naiseksi, andro-gyyniksi, sukupuolettomaksi? Baer 1970, 21, mainitsee eräitä tutkijoita, jotka ajattelevat näin mutta sanoo, ettei teorian puolesta ole näyttöä. Vastakkaisuus Septuagintan tekstille on jyrkkä: ἄρσεν καὶ θῆλυ vs. Filonin οὗτ’ ἄρσεν οὕτε θῆλυ.

¹⁴² Kohdassa Her. 230–231 Filon sanoo suoraan, että ihmistä – tarkemmin sanoen hänen mieltään – ei luotu *Jumalan kuvaksi*, vaan *Jumalan kuvan* (logoksen) *mukaan* (οὐχὶ εἰκόνα θεοῦ, ἀλλὰ κατ’ εἰκόνα). Ihminen on siis Jumalan kuvan (eli logoksen) kuva. – Filon luonnehtii muualla mieltä mm. sielun hallitsevaksi osaksi, kuninkaaksi, ja jos se saa hallita, kaikki on hyvin (*Somn.* 1.30, 2.151,154). Se on sielun taivaallinen elementti ja jakeen Gen. 2:7 perusteella palanen Jumalaa (*Somn.* 1.34,46) – onhan Jumala ”maailmankaikkeuden mieli” (*Gig.* 40).

¹⁴³ Filon ei muutenkaan ole aina johdonmukainen: Jumala ei Filonin mukaan luonut pahaan taipuvaista ihmistä itse vaan antoi tehtävän alaisilleen (*Conf.* 179). Tämä selittää monikon (”tehkäämme”) jakeessa Gen. 1:26. Taustalla voidaan nähdä Platonin ajatus, ettei Luoja itse luonut kuolevaisia olentoja vaan jätti sen luomiensa jumalten tehtäväksi (*Timaios* 41b–d), mutta ongelmaksi muodostuu, että ko. jakeessa oli Filonin mukaan kyse *taivaallisen* ihmisen luomisesta. Tosin tämäkään ei ollut aivan täydellinen vaan lankesi.

¹⁴⁴ Baer 1970, 22– argumentoi perusteellisesti sen puolesta, että taivaallinen ihminen merkitsi Filonille nimenomaan ihmisen rationaalista sielua – ei platonistista ihmisen ideaa, joka ei hänen mukaansa ylipäänsä esiinny Filonin kirjoituksissa.

täessä magneetin jatkoksi rautakappaleita jokainen niistä kyllä magnetoituu mutta aina edellistä heikommin (*Opif.* 141). Tarkoitus kuitenkin oli, että maasta luotu ihminen olisi kaikessa halunnut miellyttää Jumalaa ja tavoitellut tämän kaltaiseksi tulemista (*Opif.* 144). Naisen luomista seurasi kuitenkin halu lisääntyä ja tuottaa jälkeläisiä, ja tästä taas seurasi nautintoa (jota paratiisikertomuksessa edustaa käärme), joka houkutteli ihmisen vaihtamaan alun perin kuolemattoman ja onnellisen olemassaolonsa kuolevaiseen ja onnettomaan (*Opif.* 151–152, 157). Filonin tässä yhteydessä käyttämä käsite *θνητὸς βίος* ('kuolevaiselämä') on tutkielmani kannalta erittäin keskeinen; se sisältyy myös lähtökohtanani olevaan katkelmaan *Somn.* 1.138–139.

Vertauskuvallisemmalla tasolla Filon rinnastaa mielen ja miehen sekä aistimisen ja naisen: nautinto ei lankeemuksessa asioi suoraan mielen kanssa vaan tekee sen aistien välityksellä. Täten se saa mielen orjuutettua (*Opif.* 165). Tässä yhteydessä Filon ei kuitenkaan esitä allegorista tulkintaa naisen luomisesta, ts. aistimiskyvyn liittämistä sieluun. Sen sijaan kohdassa *Leg.* 2.49 hän sanoo jakeen Gen. 2:24 (mies jättää vanhempansa ja liittyy naiseen) merkitsevän, että mieli jättää Jumalan ja tämän hyveen ja viisauden ja liittyy aisteihin. Tässä hän tuntuu puhuvan yksilöstä. Kohdassa *Cher.* 57–60 Filon puhuu samasta asiasta ihmisen luomisen näkökulmasta sanoen, että oli aika, jolloin mieli (Adam) ei kyennyt aistimaan mitään. Jumala kuitenkin halusi liittää mieleen kyvyn myös aistimiseen (Eevan).¹⁴⁵

3.2 Sielun kuolema ja kuolevaiselämä

Filon käsittelee lankeemuksesta seurannutta rangaistusta *Legum allegoriae* -teoksensa ensimmäisen osan lopussa (1.105–108): Miten on ymmärrettävää se, että vaikka hyvän ja pahan tiedon puusta syömisestä ilmoitettiin etukäteen seuraamukseksi ”kuoleamalla kuoleminen” (Gen. 2:17), ensimmäinen pariskunta ei ainoastaan säily hengissä vaan vieläpä lisääntyy? Selitykseksi Filon tarjoaa juuri seuraamuksen sanamuotoa *θανάτῳ ἀποθανεῖσθε* (< מות תמות): tavallinen kuoleminen tarkoittaa sielun erkaantumista kehosta, mutta tässä

¹⁴⁵ Paratiisin vertauskuvalliseen tulkintaan liittyy Filonilla myös mm. näkemys, että Jumala istuttaa sieluun hyveiden paratiisin ja antaa sielulle mahdollisuuden valita joko kuolematonmuuteen ja elämään johtava hyveen tie tai kuolemaan johtava paheen tie (*Plant.* 37).

puheena oleva kehoon haudatun *sielun kuolema* (ψυχῆς θάνατος) on lähes-tulkoon sen vastakohta, hyveen tuho ja paheen omaksuminen.¹⁴⁶

Sielun kuolema on Filonille sekä rikos että *rangaistus*. Vääränlainen elämä on seuraamus ihmisen rikkomuksesta. Filon katsoo yleisemminkin, että synti on oma rangaistuksensa. Jumala ajaa väärämielisen ja jumalattoman sielun nautintojen, himojen ja vääryyksien paikkaan; pahan ihmisen elämä on todellinen Hades (*Congr.* 57). Erillinen tuomion jälkeinen kadotus ei Filonin ajattelussa siten ole välttämätön, vaikka hän senkin suuntaisia näkemyksiä esittää (ks. s. 20). Vaikka kuolemaa yleensä Filonin mukaan pidetään rangaistuksista pahimpana, se ei ole edes niiden alku (*Praem.* 69).¹⁴⁷ Lausumassa on kontekstina Kainin suorittama veljenmurha; Filonin mukaan Kainin rangaistus oli ikuisesti kuollen eläminen (ζῆν ἀποθνήσκοντα αἰεί, *Praem.* 70).

Myös Jumalan tahdon mukaisen elämän hylkääminen ja sielun muutos (μεταβολή) järjettömän intohimon vuoksi (*Post.* 73) ovat Filonille sielun kuolemaa, todellista elämää taas hyveellisyys (*Mut.* 213) ja Jumalan käskyjen noudattaminen (*Congr.* 87). Jumalaan turvautuminen merkitsee ikuista elämää, Jumalan luota pakeneminen kuolemaa (*Fug.* 77).

Edellä kävi ilmi, että syntiinlankeemus merkitsi Filonille sielun kuolemaa, kuolemattomuuden vaihtamista kuolevaiselämään.¹⁴⁸ Sielun kuolema ei siis merkitse sielun tuhoutumista, vaan paheiden, nautintojen ja kehon vallassa elämistä vastakohtana Jumalan tahdon mukaiselle elämälle ihmisen jumalallisen osan eli mielen ohjauksessa. Sama jumalallisen ja kuolevaisen vastakkainasettelu esiintyy myös Platonilla: ἡ μὲν ψυχὴ τῷ θεῷ [ὅμοια], τὸ δὲ

¹⁴⁶ Filon käsittelee sielun kuolemaa myös mm. kohdissa *Fug.* 55 ja 113, *Leg.* 2.77, *Spec.* 1.345, *Ios.* 264 ja *Det.* 49. Ajatus, että ihmiset saattavat olla ”kuolleita” vaikka ovatkin elossa löytyy myös Uudesta testamentista: ”anna kuolleitten haudata kuolleensa”, Jeesus sanoi kirjanoppineelle, joka halusi seurata häntä (Matt. 8:22). Paavali puolestaan kertoi kuolleensa lain vaikutuksesta ja haluavansa pelastua kuoleman ruumiista (Room. 7:10,24).

¹⁴⁷ Filon hyväksyi silti Mooseksen lain mukaisen kuolemantuomion yhteisön suojelemiseksi (esim. *Spec.* 3.11, *Ios.* 43).

¹⁴⁸ Ajatus lankeemuksessa tapahtuneesta ”vaihtokaupasta” ja termi θνητὸς βίος esiintyvät edellä mainitun kohdan *Opif.* 152 lisäksi seuraavissa: *Opif.* 156, *Det.* 95, *Gig.* 56, *Virt.* 205 ja *QG* 1.45. Filon käyttää ko. termiä lisäksi viittaamaan (kehon) vankina tai turhuuksia tavoitellen elämiseen kohdissa *Ebr.* 101, 152 ja *Somn.* 2.70. Adamin ja Eevan lankeemuksen ohella Filon antaa suuren merkityksen Kainin suorittamalle veljenmurhalle, jota sitäkin hän tulkitsee vertauskuvallisesti tavalla, joka tulee lähelle lankeemuksen käsittelyä. Filon antaa Kainille metafyyssisen pahuuden merkityksen. Kain-teema täytyi rajata tämän työn ulkopuolelle, mutta Mansfeldin (1985) artikkelin perusteella silläkin saattaisi olla merkitystä reinkarnaatioteeman kannalta. Mansfeld osoittaa kiintoisia yhteyksiä Kainin käsittelyn ja filosofi Empedokleen reinkarnaatiota koskevien mainintojen välillä.

σῶμα τῷ θνητῷ [ὅμοιον] (”sielu on tietysti jumalallisen ja ruumis kuolevaisen kaltainen”, *Faidon* 80a) – ajatus, jonka Filonkin varmasti olisi allekirjoittanut.¹⁴⁹

Kohdassa *Virt.* 205 Filon antaa seuraavan kuvauksen siitä, mitä lankeemuksesta seurannut kuolevaiselämä merkitsi maalliselle ihmiselle:

θνητὸν ἀθανάτου βίον
ἀνθυπηλλάξατο μακαριότητος καὶ
εὐδαιμονίας σφαλεῖς καὶ ῥᾶστα
μετέβαλεν εἰς ἐπίπονον καὶ
κακοδαίμονα ζωήν.

Hän vaihtoi kuolemattoman elämän,
autuuden ja onnellisuuden kuolevais-
elämään ja muuttui mitä holtitto-
mimmalla tavalla, syöstynä alas tus-
kalliseen ja onnettomaan elämään.

Alkoiko ihmisen elämä kehossa siis vasta lankeemuksesta, jos hänet silloin ”syöstiin alas” (verbi σφάλλω)? Näin näyttää olevan, sillä Filon tulkitsee jaetta *Gen.* 3:21 (jossa Jumala teki ensimmäiselle pariskunalle nahkaiset vaatteet) siten, että Jumala loi ihmiselle kehon, johon hän puki tämän mielen ja aistit (*QG* 1.53); kuvauksessa tosin kiinnittää huomiota, että lankeemusta ei mainita lainkaan. – Millä tavoin ja missä merkityksessä aistit sitten olivat olemassa ennen kehoa, täytyy jättää tämän tarkastelun ulkopuolelle.

Eräs toistuva teema Filonilla on *muukalaisuus*: kehoa ja maata ei pidä pitää kotina vaan tilapäisenä asuinsijana (*Her.* 267, *Conf.* 77). Sielun päämäärä näyttäytyy Filonille isän taloon palaamisena ja pitkästä, ahdistavasta vieraassa maassa oleskelusta vapautumisena (*Somn.* 1.256). Filon sanoo patriarkoista, että nämä olivat παραοικοῦντες, jolle Mansfeld antaa käännökseen ’immigrant’ erotuksena Mooseksesta, joka oli γειώρας, ’total stranger’:¹⁵⁰ Mooses ei ainoastaan pitänyt kehossa oleskeluaan tilapäisenä vaan halusi myös pysyä siitä vieraantuneena (*Conf.* 82). Hänet oli Filonin mukaan lähetytty maan päälle vain ”lainaksi” (*Sacr.* 9).

¹⁴⁹ Platon puhuu toisaalla myös sielun kuolevaisista ja jumalallisista *osista* (esim. *Timaios* 72d). Filon käyttää adjektiiveja θνητός ja θεός toisilleen vastakkaisina esim. kohdissa *Opif.* 135, *Leg.* 1.5 ja *Sacr.* 109.

¹⁵⁰ Mansfeld 1985, 147. Filon käyttää maan päälle lähteneistä sieluista myös sanaa ἀποικία (*Conf.* 77, ks. s. 46), jota käytettiin kreikkalaisten kaupunkien jo esihellenistisenä aikana perustamista siirtokunnista; perustajakaupungista taas käytettiin nimitystä μητρόπολις, ’äitikaupunki’ (Koester 1995, osa I, 2). Jälkimmäistä sanaa Filon käyttää ihmisen taivaallisesta alkukodista ja päämäärästä esim. kohdassa *Somn.* 1.181. Kielikuvaan äitikaupungista ja siirtokunnasta sisältyy implisiittisesti mahdollisuus matkustaa edes takaisin näiden välillä.

3.3 *Pelastus: kuolemattomuuden saavuttaminen*

Filonille pelastus merkitsee kuolevaiselämän päättymistä, sillä jälkimmäinen ei ole pysyvä, peruuttamaton tila. Sielujen on mahdollista ”tuomita [kuolevaiselämä] suurena hulluutena” ja paeta kehon vankilasta (*Somn.* 1.139). Filon tuo useissa kohdin kirjoituksissaan esiin, että edellä käsitellyn vaihtokaupan, jossa ihminen vaihtaa kuolemattomuutensa kuolevaisuuteen, voi purkaa. Kuolevaiselämän voi jättää taakseen ja saada osakseen kuolematonman (*Leg.* 2.57, *Mut.* 38, *Fug.* 59, *Her.* 239). Kuolevaiselämän tyhjästä touthusta voi vapautua (*Ebr.* 152), siitä voi kokea ylösnousemuksen (*Conf.* 79; tässä harvinainen νεκρὸς βίος).¹⁵¹

Kohdassa *Leg.* 1.108 Filon esittää hieman muunnellun sitaatin filosofi Herakleitokselta (k. 475 eKr.), jonka hän sanoo tässä seuranneen Moosesta: Ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνῆκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον (kirjaimellisesti: ”elämme heidän kuolemansa, olemme kuolleet heidän elämänsä”).¹⁵² Filon sanoo tämän merkitsevän, että kun elämme (fyysisesti), sielumme on kuollut ja kuin haudattuna kehoon, mutta kuoltuamme sielu elää omaa elämänsä ja vapautuu pahasta ja kuolleesta ruumiista. – Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Filon katsoo fyysisen kuoleman vapauttavan ihmisen kehosta *pysyvästi*.¹⁵³ Ovathan kuolevaiselämään palaavatkin sielut juuri tulleet eroteuiksi kehoista eli kuolleet fyysisesti (*Somn.* 1.138).

Tulkitessaan Jumalan käskyä Abrahamille jättää kotinsa (Gen. 12:1) Filon kertoo Jumalan istuttaneen ihmiseen halun täydelliseen pelastukseen, joka toteutuu jättämällä taa keho ja sielun alemmat osat, ts. aistit ja λόγος (*Migr.* 2). Filon tekee tässä kuitenkin selväksi, että *pelastusta ei voi saavuttaa yksinkertaisesti eroamalla kehosta fyysisen kuoleman kautta*: ”kehotus ’jätä ne’ ei merkitse eroamista niistä olemuksellisesti, sillä se olisi sama kuin kuolemantuomion julistajan antama käsky”.¹⁵⁴ Kyse on ajatusten vieraannuttamisesta kehosta ja sielun alemmista osista ja niiden yläpuolelle, niitä hallitsemaan

¹⁵¹ Tämä on vähintäänkin pääsääntö. Filon mahdollisesti katsoi, että on myös parantumattomasti pahoja sieluja, joita odottaa ikuinen rangaistus tai kuolema (*Post.* 11, 39). Tämä ajatushan esiintyy myös Platonilla rinnan reinkarnaation kanssa. (*Valtio* 615e, *Faidon* 113e).

¹⁵² Kokonaisuudessaan tämä kohta (fragmentti 62) kuuluu Herakleitoksella: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. Filonin suorittamasta muuntelusta tarkemmin Mansfeld 1985, 145–146.

¹⁵³ Tosin näinkin jotkut tutkijat näyttävät ajattelevan, esim. Sandmel 1979, 100.

¹⁵⁴ τὸ δὲ ”ἄπελθε ἐκ τούτων” οὐκ ἔσθ’ ὁμοιον τῷ διαζεύχθητι κατὰ τὴν οὐσίαν, ἐπεὶ θάνατον ἦν διαγορεύοντος ἢ πρόσταξις.

kohoamisesta (*Migr.* 7–8). Myös esim. kohdassa *Her.* 69 Filon antaa kehoituksen jättää keho, mutta menee siellä vielä pidemmälle ja kehottaa sielua jättämään myös itsensä ja luopumaan itsestään.

Jumalan tahdon mukaisen elämän vastapoolina vaihtelevat Filonilla pahe, nautinnot ja keho, ja vastaava epämääräisyys ulottuu mahdollisesti myös kuolevaiselämän päättymiseen: yhtäältä ”terapeuttien” luostariyhteisön kuvauksessa mainitaan yhteisön jäsenten ajattelevan kuolevaiselämän jo olevan heidän kohdallaan ohi (*Contempl.* 13), toisaalta Mooseksen kohdalla Filon puhuu kuolevaiselämän jättämisestä tästä maailmasta poistumisen yhteydessä, ks. *Virt.* 53, 76 – tosin näissä kohdissa ilmauksena on θνητὴ ζωή, samoin juuri edellä mainitussa kohdassa *Fug.* 59. Saattaa olla, että θνητὴ ζωή viittaa Filonilla yksinkertaisesti kehossa elämiseen ilman moraalista ulottuvuutta. Kohdassa *Fug.* 39 Filon käyttää ko. ilmausta puhuessaan Eesaun edustamista kuolevaiselämän kiusauksista; Jaakob *ei* kuitenkaan lankea niihin eli hän *ei* elä *moraalisessa* mielessä kuolevaiselämää. Samaten Mooseksen kohdalla *ei* ole epäselvyyttä siitä, etteikö tämä olisi ollut puhdas paheesta.

Filonin kirjoituksista käy ilmi, ettei ihminen saa kuolemattomuuttaan takaisin yhtäkkisesti, vaan kyse on vähittäisestä kehityksestä. Hän esimerkiksi kehottaa ainakin pelkäämään Jumalaa, jos Jumalan rakastaminen *ei vielä* onnistu, ja yhä Egyptissä (kehossa) ollessaankin ihmisen on hyvä haluta tosi elämää (*Migr.* 20–21).¹⁵⁵ Jopa ne, jotka yhä elävät ”pöyhkeää elämää”, ovat Filonin ajattelussa matkalla takaisin kotiin, he ”eivät *vielä* ole puhdistuneita” (*Somn.* 1.148; *Migr.* 19). Päämääränä ja voittona sielu voi pitää sitä, että siitä tehdään täydellinen; kehon rakastaja muuttuu Jumalan rakastajaksi (*Leg.* 3.74).

Millä edellytyksillä sielu sitten vapautuu kehosta lopullisesti? Tässä ei voida antaa tyhjentävää listaa eikä erotella tarkasti välttämättömiä ja riittäviä edellytyksiä. Filonin käsitys siitä, mikä aikaansaa kuolemattomuuden, vaihtelee eri teoksissa. Se voi olla esim. yhteys (κοινωνία) Jumalaan (*QE* 2.39) tai hyve (*QG* 1.51). Suurta eroa näillä ei ole, vaan lähinnä on kyse siitä, missä kohdin kotimatkaansa sielu on lopullisesti turvassa. Selvä yleissääntö on, että sielun on suuntauduttava pois aistimaailmasta ja kehosta kohti vain mielellä

¹⁵⁵ Filonilla Egypti on usein keho-vankilan vertauskuva (esim. *Post.* 155–156, *Congr.* 164, *Migr.* 151). Tästä syntyy luonnollisesti runsaasti yhteyksiä israelilaisten Egyptin pakkosiirtolaisuudesta vapautumisen ja yksilön kehosta vapautumisen välille.

käsitettävää maailmaa (νοητὸς κόσμος) ja Jumalaa – jonka armo on myös tarpeen, jotta sielu voi pelastua (ks. s. 44).

Filonin ajatuksia voi lähestyä seuraavan Platonin *Faidonista* olevan katkelman kautta. Se kuvaa, miten sielu pääsee jumalten sukuun (*Faidon* 82b–c) eli saavuttaa kuolemattomuuden (*Faidon* 80e–81a):

Jos sielu eroaa puhtaana, viemättä mukanaan mitään ruumiiseen kuuluvaa, koska se ei elämän aikana ole vapaaehtoisesti ollut sen kanssa tekemisissä vaan on karttanut sitä ja vetäytynyt itseensä ja pitänyt tätä aina päämääränään, siis omistautunut oikealla tavalla filosofialle ja itse asiassa valmistautunut kuolemaan – sillä eikö tämä juuri ole kuolemaan valmistautumista (μελέτη θανάτου)...? – jos sielu siis on tällainen, se lähtee kohti sitä minkä kaltainen se itsekin on, kohti näkymätöntä, jumalallista, kuolematonta ja viisasta”.

Oikein filosofoiminen ja kuoleman tavoittelu tai harjoittelu esiintyvät Platonilla yhdessä myös *Faidonin* kohdassa 67e: οἱ ὀρθῶς φιλοσοφούντες ἀποθνήσκουσιν μελετώσι, ja se mikä kuolemassa on Platonille tässä olennaista on nimenomaan sielun saattaminen erilleen kehosta. Puhtaasti (ἀνόθως) filosofoiminen ja kuolemisen harjoittelu (μελετώσαι ἀποθνήσκουσιν) ovat tie pelastukseen myös Filonilla (*Gig.* 14). Toisaalla Filon sanoo hyvettä rakastavien harjoittelevan kuolemaa (μελετώντες ἀποθνήσκουσιν; Det. 34).

Filon siteeraa hieman muunnellen Platonia myös suoraan esittämällä teoksessaan *De fuga et inveniēte* (63) ”ylevän” katkelman tämän ”arvostetun ja viisautensa vuoksi ihailun miehen”¹⁵⁶ dialogista *Theaitetos* (176a–b):

”[E]i pahaa voi saada häviämään. Jumalalle¹⁵⁷ täytyy aina olla olemassa jokin vastakohta. Se ei voi asustaa jumalallisten¹⁵⁸ joukossa, joten sen on pakko oleilla ihmisluonnossa ja täällä maailmassa. Siksi täytyy yrittää paeta täältä sinne niin pian kuin suinkin. Pakeneminen taas on kehittymistä mahdollisimman suuressa määrin Jumalan kaltaiseksi (ὁμοίωσις θεῷ), ja Jumalan kaltaiseksi tuleminen on tulemistä oikeamieliseksi ja hurskaaksi ja järjen mukaiseksi.”¹⁵⁹

Teoksessaan *De opificio mundi* (69–71) Filon esittää melko runolliselta vaikuttavan kuvauksen mielen (νοῦς) matkasta Jumalaan. Sen mukaan mieli

¹⁵⁶ Lienee kuvaavaa Platonin tunnettuudelle, että Filon mainitsee vain teoksen nimen muttei Platonia nimeltä.

¹⁵⁷ Platon: ”hyvälle”.

¹⁵⁸ Platon: ”jumalten”.

¹⁵⁹ Voidaan pitää selvänä, että Filon on tiennyt Platonin opettaneen reinkarnaatio-oppia useissa teoksissaan. Epäilemättä myös vähintään osa Filonin yleisöstä on tämän tiennyt. Filon ei suoraan lainaa Platonilta tätä teemaa käsitteleviä kohtia, mutta ei myöskään tietääkseni missään esitä kritiikkiä Platonin oppien suhteen. Em. lainauksen edellä oleva Platonin luonnehdinta olisi ollut sopiva konteksti esittää varauksia tätä kohtaan, jos niitä oli.

aloittaa tutkimalla kaikkea, mitä se löytää maasta ja vedestä (jotka ovat maailman elementeistä kaksi alinta). Se nousee sitten siivilleen ja tutkii ensin ilmaa ja sitten taivaankappaleita, joiden kiertoliikkeeseen se itsekin osallistuu. Mieli alkaa kaivata yliaistillista ja pääsee kokemaan ideoiden maailman, jonka kauneus huumaa sen. Vieläkin korkeampi halu valtaa mielen ja kuljettaa sitä yhä ylemmäs kunnes se näyttää saavuttavan itse suuren Kuninkaan.

Filonin teoksista löytyy realistisemmankin tuntuksia kuvauksia, joissa kilvoittelija kohtaa myös vastoinikäymisiä. Esim. *Her.* 45–46: Filon selostaa ensin, että on kolmenlaista elämää, Jumalaan suuntautuvaa, luomakuntaan suuntautuvaa ja näiden välillä olevaa, joka koostuu kummastakin edellisestä. Hän kuvaa sitten viimeksi mainittua: se kohoo usein paremman osansa ansiosta ylöspäin ja katselee jumalallisia asioita mutta kääntyy silti usein takaisin huonomman osansa vetämänä. Hieman saman tapainen kuvaus on teoksessa *De somniis*, jossa Filon esittää yhtenä Jaakobin tikapuu-unen tulkintana, että se on kilvoittelijan (ὁ ἀσκητής) omasta elämästään näkemä näky (1.151–152): toisinaan elämä on kuin myötätuuleen purjehtimista, elossa ja hereillä oloa, toisinaan luovimista tuulta vasten kuolleena tai nukuksissa. Viisaiden osana on asua olympiaanisissa ja taivaallisissa korkeuksissa ja pahojen asuinpaikkana ovat Hadeksen syvyydet,¹⁶⁰ mutta kilvoittelijat ovat näiden välillä. Heitä vedetään milloin ylös, milloin alas, kunnes Jumala ratkaisee asian edellisen suunnan eduksi.¹⁶¹

Filon tuo monesti muuallakin esiin, että vaikka pelastuminen edellyttää sielun omaa toimintaa (vähintäänkin rukousta), Jumalan panos on välttämätön. Esimerkiksi kohdassa *Her.* 273 hän luonnehtii Jumalalle rukouksensa osoittavien sielujen vapauttamista Jumalalle ominaiseksi työksi. Filon viittaa Jumalan armon tärkeyteen muuallakin: armo (ἔλεος) pelastaa (*Somn.* 2.149) ja vain se jonka Jumala vapauttaa kehon vankilasta, voi olla Jumalan kanssa (*Leg.* 3.42). Jumala jakaa lahjojaan (χαρίτες) anteliaasti haluamatta mitään vastinetta – eikä sellaista pystyisi yksikään luotu olento antamaankaan (*Cher.* 123).

¹⁶⁰ Tämä viitanee kuitenkin maanpäälliseen elämään; vrt. *Congr.* 57, jossa Filon toteaa pahan ihmisen elämän olevan todellinen Hades.

¹⁶¹ Saman tapainen kuvaus esiintyy teoksen toisessa kirjassa: jaetta Num. 16:48 tulkiten Filon sanoo, että se joka on matkalla kohti hyveellistä elämää (ὁ προκόπτων, 'edistyjä') seisoo elävien ja kuolleiden välissä (*Somn.* 2.234–235) kuten Aaron.

3.4 Sielun pre-eksistenssi

Esitän seuraavassa Filonilta joukon tekstikohtia, jotka selvästi osoittavat hänen uskoneen yksilön sielun/mielen olevan olemassa ennen kuin se sitoutuu fyysiseen kehoon. Kohdat toimivat myös johdatuksena reinkarnaatioteemaan.

Plant. 14: Filon puhuu ilmassa olevista kahdenlaisista olennoista: aistein havaittavista eli linnuista ja aistein havaitsemattomista eli sieluista:

τὰς μὲν γὰρ εἰσκρίνεσθαι λόγος ἔχει
σώμασι θνητοῖς καὶ κατὰ τινὰς
ὠρισμένους περιόδους ἀπαλλάττεσθαι
πάλιν, τὰς δὲ θειοτέρας κατασκευῆς
λαχούσας ἅπαντος ἀλογεῖν τοῦ γῆς
χωρίου, ἀνωτάτῳ δ' εἶναι πρὸς αὐτῷ
τῷ αἰθέρι τὰς καθαρωτάτας, ἃς οἱ
μὲν παρ' Ἑλλήσι φιλοσοφῆσαντες
ἥρωας καλοῦσι, Μωυσῆς δὲ ὀνόματι
εὐθυβόλῳ χρώμενος ἀγγέλους
προσαγορεύει – –.

Sillä sanotaan, että toiset [kehottomista sieluista] menevät kuolevaisiin kehoihin ja määrätyin ajoin taas poistuvat niistä, kun taas toiset – jumalallishemman tilan osakseen saaneet – halveksivat koko maallista elämää. Ylhäällä lähellä itse eetteriä ovat puhtaimmat sielut. Kreikkalaisten parissa opiskelleet kutsuvat näitä sankareiksi, mutta jumalallisen ilmoituksen saanut Mooses osuvalla nimellä 'enkelit' – –.

Her. 274: Tässä tekstissä kehoon joutuva entiteetti ei ole sielu vaan mieli (νοῦς). Teksti näyttää käsittelevän myös keinoja, joilla mieli voi vapautua kehosta ja palata ”kotimaahansa”, ts. siirtyä reinkarnoituvasta sieluryhmästä kuolevaiselämästä pakenevaan ryhmään.

ἐπειδὴν ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ
καταβὰς ὁ νοῦς ἐνδεθῇ ταῖς
σώματος ἀνάγκαις, εἴτα ὑπὸ
μηδεμιᾶς δελεασθεὶς οἷα
ἀνδρόγυνος ἢ γύνανδρος τὰ ἡδέα
ἀσπάζεται κακὰ, μέινας δὲ ἐπὶ τῆς
ἑαυτοῦ φύσεως ἀνὴρ ὄντως
τραχηλίζει μᾶλλον ἢ
τραχηλίζεσθαι δύνηται, τοῖς τῆς
ἐγκυκλίου μουσικῆς ἐντραφεὶς
ἅπασιν, ἐξ ὧν θεωρίας λαβὼν
ἥμερον ἐγκράτειαν καὶ καρτερίαν,
ἐρρωμένος ἀρετᾶς, ἐκτίσατο,
μετανιστάμενος καὶ κάθοδον τὴν
εἰς τὴν πατρίδα εὐρισκόμενος πάντ'
ἐπάγεται τὰ παιδείας, ἅπερ
ἀποσκευὴ καλεῖται.

Kun mieli on laskeutunut ylhäältä taivaasta ja se on sidottu kehon luonnollisiin tarpeisiin, se – ei minkään niistä houkuttamana – miesmäisen naisen tai naismäisen miehen tavoin ottaa avosylin vastaan suloiset pahat. Mutta jos se pysyttelee omassa luonnossaan, se – tosi mies – kykenee kuristamaan ennen kuin itse kuristuu. [Se on] kaikissa kohdin harjaantunut yleisen taiteen asioissa, joista se kontemplaation kaipuun saaneena sai itsehillinnän ja kärsivällisyyden vahvat hyveet [ja] vaeltaen ja paluun kotimaahan[sa] löytäen ottaa mukaansa kaiken oppimansa, kuten [sen] kantamusta kutsutaan.

Gig. 12–14: Tämän tekstin perusteella näyttää siltä, että ”puhtaasti filosofoiminen” on sielulle tarpeen, jotta se voi palata ”sinne mistä aloitti”. Tällöin on melko turvallinen oletus, että kyseessä ovat nimenomaan *ihmisten* sielut, mikä ei aiemmissa teksteissä ole selvästi tullut esiin. Tässä tekstissä on myös

selviä yhtymäkohtia Platonin dialogeihin: sielujen kahtiajako maan päälle joutuneisiin ja tältä välttyneisiin (vrt. *Faidros* 246c), sielujen joutuminen vuo-
laaseen virtaan (vrt. *Timaios* 43a–d), sielujen lento takaisin ylös sekä filoso-
fian harjoittaminen vapautumisen keinona (vrt. *Faidros* 249a).

τῶν οὖν ψυχῶν αἱ μὲν πρὸς
σώματα κατέβησαν, αἱ δὲ οὐδενὶ
τῶν γῆς μορίων ἡξίωσάν ποτε
συνεχθῆναι. ταύταις
ἀφιερωθείσαις καὶ τῆς τοῦ πατρὸς
θεραπείας περιεχομέναις ὑπηρετίαι
καὶ διακόνοις ὁ δημιουργὸς εἴωθε
χρησθαι πρὸς τὴν τῶν θνητῶν
ἐπιστάσιαν.

ἐκείναι δ' ὥσπερ εἰς ποταμὸν τὸ
σῶμα καταβᾶσαι ποτὲ μὲν ὑπὸ
συρμοῦ δίνης βιαιοτάτης
ἄρπασθῆναι κατεπόθησαν, ποτὲ δὲ
πρὸς τὴν φορὰν ἀντισχεῖν
δυνηθεῖσαι τὸ μὲν πρῶτον
ἀνενήξαντο, εἴτα ὅθεν ὥρμησαν,
ἐκεῖσε πάλιν ἀνέπτησαν.

αὗται μὲν οὖν εἰσι ψυχαὶ τῶν
ἀνόθως φιλοσοφησάντων, ἐξ ἀρχῆς
ἄχρι τέλους μελετῶσαι τὸν μετὰ
σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον, ἵνα
τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀφθάρτου παρὰ
τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀφθάρτῳ ζωῆς
μεταλάχωσιν.

Jotkut sielut ovat siis laskeutuneet
kehoihin kun taas toiset eivät kos-
kaan pitäneet arvollisena olla te-
kemisissä minkään maan osan
kanssa. Näitä pyhitettyjä Isän pal-
veluun pitäytyviä palvelijattaria ja
palvelijoita Luoja on tottunut käyt-
tämään kuolevaisissa asioissa.

Mutta nuo, jotka laskeutuvat
kehoon kuin jokeen, milloin rajun
pyörteen imaisemina ja mukanaan
vieminä tulevat nielaistuiksi, mil-
loin pitäen pintansa [virran] mu-
kana kantautumista vastaan uivat
aluksi sen pinnalla ja lentävät sit-
ten takaisin ylös sinne mistä aloit-
tivat.

Nämä ovat siis puhtaasti filoso-
foineiden sieluja. Ne harjoittavat
kehojen keskellä kuolemista alusta
loppuun asti, jotta olisivat osallisia
kehottomasta ja katoamattomasta
elämästä Syntymättömän ja Ka-
toamattoman luona.

Conf. 77: Tämä teksti puhuu Mooseksen kirjojen ”viisaiden” (lähinnä patri-
arkkojen) inkarnaatioista. Ovatko inkarnaatiot toistuvia vai voidaanko viittaus
maan päälle lähtemiseen tottumiseen ymmärtää jotenkin toisin? ἀποδημέω-
verbi voi tarkoittaa (kotoa) *lähtemisen* sijaan poissa (kotoa) *olemista*, missä
tapauksessa ajatus inkranoitumisen toistuvuudesta lievenee. Mutta ainakin
edellä selostetussa kohdassa *Somn.* 1.180 Filon käyttää verbiä nimenomaan
lähtemisestä. Lisäksi εἰς-prepositio sopii hyvin lähtemisen ajatukseen, joskin
sitä voidaan käyttää myös ἐν-preposition merkityksessä.

διὰ τοῦτο οἱ κατὰ Μωυσὴν σοφοὶ
πάντες εἰσάγονται παροικοῦντες•
αἱ γὰρ τούτων ψυχαὶ στέλλονται
μὲν ἀποικίαν οὐδέποτε τὴν ἐξ
οὐρανοῦ, εἰώθασι δὲ ἕνεκα τοῦ
φιλοθεάμονος καὶ φιλομαθοῦς εἰς
τὴν περίγειον φύσιν ἀποδημεῖν.

Tämän vuoksi Mooseksen mukaan
kaikki viisaat esitetään muukalaisina.
Niiden sielut lähtevät siirtokunnaksi –
ei koskaan taivaalliseksi –, mutta ne
ovat tottuneet lähtemään katselun ja
oppimisen rakkautensa vuoksi maan
piiriin pois kotoa.

3.5 Reinkarnaatio

Käyn seuraavassa läpi joukon reinkarnaatiota käsitteleviä tai siihen mahdollisesti viittaavia Filonin tekstikohtia. Esitän kunkin tekstin kontekstin, käännöksen ja mahdolliset tekstikriittisesti merkittävät ongelmat sekä oman tulkintani. Lisäksi kiinnitän huomiota niin sanastollisiin kuin sisällöllisiin yhteyksiin sekä muihin Filonin teksteihin että Platonin teoksiin.

3.5.1 Kuolevaiselämään palaavat sielut (*De somniis* 1.138–139)

Filonin alunperin kolmiosainen, mutta meille vain kahtena kirjana säilynyt teos *De somniis* on saanut osakseen varsin vähän huomiota Filon-tutkimuksessa. Tilanne oli tämä 1980-luvun loppupuolella¹⁶² eikä ole havaintojeni mukaan siitä olennaisesti muuttunut. Syynä saattaa olla teoksen vaikeaselkaisuus, ainakin mikäli Koesterin kommentti heijastelee laajempia näkemyksiä: *De somniis* 1 ja 2 ovat hänen mukaansa ”suurelta osin hämäriä vertauskuvien ja tulkintojen kokoelmia.”¹⁶³

De somniis sisältää Genesiksessä esitettyjen unien tulkintoja ja osoittaa Filonin tunteneen aikansa filosofisia, lääketieteellisiä ja kultillisia unienselitysmalleja.¹⁶⁴ Teoksen ensimmäinen, hävinnyt osa on käsitellyt Jumalan lähettämiä unia, toinen osa eli nykyinen 1. kirja Jumalan inspiroimia unia ja kolmas osa eli 2. kirja taas mielen omasta inspiraatiosta syntyneitä näkyjä tulevaisuudesta (*Somn.* 1.1–2, 2.1). *Somn.* 1 sisältää tulkinnat Jaakobin unista Genesiksen luvuissa 28 ja 31 ja *Somn.* 2 Joosefin, juomanlaskijan ja leipurin sekä faraon unista Genesiksen luvuissa 37, 40 ja 41.

Filonin esittää neljä tulkintaa Jaakobin tikapuu-unelle (Gen. 28:12), jossa enkelit liikkuvat maasta taivaaseen ulottuvilla tikapuilla ylös ja alas. Nyt käsiteltävässä ensimmäisessä tulkinnassa hän sanoo tikapuiden symboloiman ilman olevan täynnä kehottomia sieluja, jotka hän jakaa kolmeen pääryhmään: yhdet liikkuvat alas kehoihin ja toiset ylös eetteriin. Kolmannet eli enkelit välittävät Isän käskyjä lapsille ja lasten tarpeita Isälle halajamatta kos-

¹⁶² Hilgert 1987, 394.

¹⁶³ Koester 1995, osa I, 271.

¹⁶⁴ Berchman 1987, 428.

kaan mitään maallista (*Somn.* 1.138–141).¹⁶⁵ Reinkarnaation kannalta keskeisin jakso on kohdat 1.138–139:

τούτων τῶν ψυχῶν αἱ μὲν κατίασιν ἐνδεθῆσόμεναι σώμασι θνητοῖς, ὅσαι προσγειότατοι καὶ φιλοσώματοι, αἱ δ' ἀνέρχονται, διακριθεῖσαι πάλιν κατὰ τοὺς ὑπὸ φύσεως ὀρισθέντας ἀριθμοὺς καὶ χρόνους.

τούτων αἱ μὲν τὰ σύντροφα καὶ συνήθη τοῦ θνητοῦ βίου ποθοῦσαι παλινδρομοῦσιν αὖθις, αἱ δὲ πολλήν φλυαρίαν αὐτοῦ καταγνοῦσαι δεσμοτήριον μὲν καὶ τύμβον ἐκάλεσαν τὸ σῶμα, φυγοῦσαι δ' ὥσπερ ἐξ εἰρκτῆς ἢ μνήματος ἄνω κούφοις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα ἐξαρθεῖσαι μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα.

Näistä sieluista yhdet laskeutuvat ja joutuvat kuolevaisiin kehoihin, ne, jotka ovat lähinnä maata ja rakastavat kehoja, kun taas toiset nousevat ylös erotettuina taas [kehoista] luonnon määräämin vaihein ja ajoin.

Niistä yhdet kuolevaiselämän tavanomaisuuksia kaivaten palaa-vat takaisin, kun taas toiset, tuomiten sen suurena hulluutena kutsuvat kehoa vankilaksi ja haudak-si, paeten kuin tyrmästä tai ruu-misarkusta [ja] ylös kevein siivin kohti eetteriä kohotettuina elävät korkeuksissa ikuisesti.

ἐνδεθῆσόμεναι σώμασι θνητοῖς (”joutuvat kuolevaisiin kehoihin”): Filon käyttää ἐνδέω-verbiä (”sita”) sielun ruumiiseen joutumisesta myös esim. kohdissa *Leg.* 3.151 ja *Conf.* 92. Platon käyttää sitä ainakin kohdissa *Faidon* 81e, 92a ja *Timaios* 44b. Kohdista ensin mainitussa lähikontekstina on nimenomaan reinkarnaatio. Toinen taas viittaa Sokrateen todisteluun sielun pre-eksistenssin puolesta, ja em. todistelu puolestaan on osa laajaa argumentointia reinkarnaation (”muuan vanha oppi”, 70c) puolesta. Kohdista viimeinen on osa Platonin laajaa antropologista esitystä, johon reinkarnaatiokin liittyy (*Timaios* 42b–c). Filon ja Platon kuitenkin käyttävät verbiä hieman eri tavoin: edellisellä esiintyvän datiivin sijaan jälkimmäinen käyttää εἰς- tai ἐν-prepositiota. Esimerkiksi viimeksi mainitussa kohdassa ψυχῇ – – εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν.

προσγειότατοι (”ovat lähinnä maata”): Sanaan ei näyttäisi liittyvän mitään erityistä metafyyssistä merkitystä, vaan Filon käyttää sitä sen konkreettisessa merkityksessä tässä samoin kuin kertoessaan israelilaisten joka ilta lentäneistä viiriäisistä (*Mos.* 1.209). Muualla Filonin teoksissa sana ei esiinny,

¹⁶⁵ Enkelien kuvaus muistuttaa Platonin kuvausta daimonista (*Pidot* 202e): ”Se toimii tulkkinä ja viestinviejänä ihmisten ja jumalten keskinäisessä kanssakäymisessä ja toimittaa perille edellisten rukoukset ja uhrin ja jälkimmäisten käskyt ja vastaukset uhreihin.” Filon sanookin tässä kohdin filosofien kutsuvan enkeleitä daimoneiksi.

ei myöskään Platonilla. Filonia edeltävässä kreikankielisessä kirjallisuudessa sana ei muualla näytä esiintyvän sielun määreenä.

φιλοσώματοι (”rakastavat kehoja”): Filonilla tämä adjektiivi esiintyy 12 kertaa kuvaten mm. kehoa rakastavaa sielua tai mieltä. Platonilla se esiintyy kohdassa *Faidon* 68c viisautta rakastavan henkilön eli filosofin vastakohtana. Sana näyttää olleen varsin harvinainen ennen Filonin aikaa,¹⁶⁶ joten tämä on voinut omaksua sen juuri Platonilta. Tätä mahdollisuutta tukee myös jossain määrin se, että Platon jatkaa em. adjektiivilla kuvaamansa miehen luonnehdintaa käyttäen sanoja φιλοχρήματος ja φιλότιμος, ja sekä χρήματα että τιμὰς esiintyvät siinä Filonin luettelossa, jolla hän kuvailee filosofian hylänneitä ruumiin arvostajia kohdassa *Gig.* 15.

διακριθεῖσαι (”tulevat erotetuiksi [kehoista]”): Jotta sielu voi reinkarnoitua, sen täytyy tietenkin vapautua edellisestä kehostaan. Filonin yli 70 kertaa käyttämän διακρίνω-verbin (mm. ’erottaa’, ’hajottaa’, ’päättää’, ’tulkita’) tulisi tässä siten viitata fyysiseen kuolemaan, ja tässä merkityksessä hän sitä käyttääkin ainakin kohdissa *Leg.* 1.106, *Agr.* 164, *Plant.* 147 ja *Conf.* 36. Filon käyttää verbiä muualla *De somniis* -teoksessa mm. viittaamaan päättämiseen (1.12), auringon tehtävään yön ja päivän erottajana (1.76), unien tulkitsemiseen (2.4) ja kykyyn erottaa hyvä huonosta (2.22,24). Colsonin käännös sanoille διακριθεῖσαι πάλιν kuuluu ”being selected for return”, Yongen ”again distinguished”.

Kontekstin ja rakenteen (antiteettinen parallelismi) perusteella luontevin tapa ymmärtää verbi on kuitenkin sielun pysyvä erottaminen kehosta.¹⁶⁷ Edellä on juuri puhuttu *kehoihin joutuvista* sieluista, joille vastakohtana esitetään nyt puheena olevat ”diakriisin” kokevat (*kehoista erotetut*) sielut; vastaavasti kohdassa 139 esitetään vastakkain *takaisin palaavat* ja *kuin tyrmästä pakenevat*. Samoin perustein mahdollisuus, että Filon puhuisi ekstaattiseen tilaan nousemisesta ja sieltä takaisin aistitietoisuuteen paluusta ei vaikuta todennä-

¹⁶⁶ TLG-haun mukaan ennen ajanlaskun alkua kirjoitetuista teksteistä φιλοσώματος löytyy Platonin lisäksi vain kyynikkojen filosofikoulukunnan perustaja Diogenes Sinopelaiselta (k. n. 320 eKr.) sekä stoalaiselta Khrysippokselta (k. 205 eKr.). Lisäksi peripateetikoihin lukeutunut Andronikos (1. vs. eKr.) lainaa suoraan Khrysipposta eräässä teoksessaan. Filon mainitsee kyllä Diogeneen kahdesti arvostavaan sävyyn *Quod omnis probus liber sit* -teoksessaan tätä koskevien anekdoottien yhteydessä. Khrysippos puolestaan mainitaan Corpus Philonicumiin lukeutuvassa *De aeternitate mundi* -teoksessa, jonka kirjoittajakysymys on kiistanalainen.

¹⁶⁷ Näin myös Méasson 1986, 286 ja Eisele 2003, 213; samoin Cohn saksannoksessaan (”abgeschieden”).

köiseltä – ja ko. tapauksessa olisi luontevaa puhua *ensin* noususta ja *sitten* laskeutumisesta kun tässä on toisinpäin. Tätä mahdollisuutta käsitellään erään tällaista kohoamista kuvaavan tekstikohdan (*Spec.* 3.1–6) valossa lisää kapaleessa 3.5.4.

Platon käyttää verbiä διακρίνω kuutisenkymmentä kertaa. Filon ei ole omaksunut verbin käyttöä tarkoittamaan fyysistä kuolemaa ainakaan häneltä, sillä tässä merkityksessä Platon ei näytä verbiä käyttävän.

κατὰ τοὺς ὑπὸ φύσεως ὀρισθέντας ἀριθμοὺς καὶ χρόνους (”luonnon rajaamin vaiheihin ja ajoin”).¹⁶⁸ Filon käyttää tätä muistuttavia ilmauksia muuallakin:

- *Plant.* 14: τὰς μὲν γὰρ εἰσκρίνεσθαι λόγος ἔχει σώμασι θνητοῖς καὶ κατὰ τινὰς ὀρισμένας περιόδους ἀπαλλάττεσθαι πάλιν (”sanotaan, että [sielut] menevät kuolevaisiin kehoihin ja määrätyin ajoin taas poistuvat niistä”). Verbi on sama ja kontekstikin näyttäisi olevan hyvin samankaltainen. Ajanjaksoista käytetty ilmaus poikkeaa.
- *Her.* 282: καθ’ ὀρισμένας περιόδους καιρῶν ἐκτίνει τὸ δάνειον (”määrätyin ajoin maksaa lainan takaisin”). Ilmaus on lähes sama kuin edellä, ja tässäkin on kyse fyysisestä kuolemasta (nyt Abrahamin, Gen. 15:15). Tässä ”laina” tarkoittaa niitä kehon muodostavia maan, veden, ilman ja tulen fragmentteja, jotka Abraham kuollessaan palautti näihin elementteihin sielun kohotessa eetteriin.

¹⁶⁸ Toinen mahdollisuus sanan ἀριθμός kääntämiselle olisi ’numero’ tai ’luku’. Tämä voisi olla sikäli hyvinkin perusteltua, että luvuilla oli Filonin ajattelussa kohtalaisen merkittävä sija, mikä ehkä jopa oli (yhtenä) syynä siihen, että Clemens Aleksandrialainen kutsuu Filonia ”pythagoralaiseksi” – kuten edellä on ollut puhe (s. 27). Yllä ἀριθμούς ovat ”luonnon määrittämiä” (ὑπὸ φύσεως ὀρισθέντας), mikä saattaisi myös puoltaa ilmaisun pythagoralaista tulkintaa: ”jotkut näet katsovat luonnon (τὴν φύσιν) rakentuvan luvuista (ἐξ ἀριθμῶν), esimerkiksi jotkut pythagoralaiset” (Aristoteles: *Taivaasta* 300a15, oma käännökseni). Esimerkkinä tavasta, jolla Filon sitoo yhteen luonnon ja luvut on hänen ylistyksensä luvulle kuusi, jonka erikoislaatuiset ominaisuudet johtuvat luonnon laeista (φύσεως νόμοι; *Opif.* 13). Tästä huolimatta katson kontekstiin paremmin sopivaksi vastineen ’vaihe’, joksi Liddellin ja Scottin ilmaus ”*item or term in a series*” nähdäkseni voidaan tulkita. Ἀριθμός-sanankääntäminen ”lukuksi” johtaisi myös siihen, ettei κατὰ-prepositiota voitaisi tulkita distributiivisesti kuten olen tehnyt, vaan lähinnä tulisi kyseeseen merkitys ’mukaisesti’. En kuitenkaan osaa esittää mitään luontevaa tulkintaa käännöksestä ”luonnon määrittämien numeroiden mukaisesti”. Selitys saattaisi löytyä pythagoralaisesta filosofiasta, mutta tämän työn yhteydessä siihen ei ollut mahdollista perehtyä.

- *Praem.* 110: τεταγμέναις χρόνων περιόδοις ἐκάστης ἡλικίας τοὺς ὀρισθέντας ἀριθμοὺς συνεκπληρώσας (”täytäten säädettyillä ajanjaksoilla jokaisen iän määrättyt vaiheet täyteen määräänsä asti”). Tässä Filon puhuu Jumalan käskyjä noudattavan ihmisen elämän vaiheista lapsuudesta vanhuuteen ja kuolemaan ”tai paremminkin kuolemattomuuteen” saakka. Yhtymäkohtana *De somniis* -katkelmaan on myös se, että ihminen etenee elämässään ”kuin tikapuita”; tosin sana on eri (ἀναβαθμός) kuin Jaakobin unessa (κλίμαξ). Kohta ei suoraan anna avaimia nyt tulkittavana olevan ilmaisun ymmärtämiseen, mutta voidaan kuitenkin ajatella, että Filonin mukaan ihminen etenee määrättyjen vaiheiden mukaisesti niin yhden elämän sisällä kuin elämästä toiseenkin siirryttäessä.

Platon käyttää reinkarnaatioon liittyvistä ajanjaksoista enimmäkseen sanaa περίοδος. Colson ja Whitaker pohtivat käännöksensä huomautuksessa kohtaan *Somn.* 1.138, mihin Filonin ilmaisu κατὰ τοὺς ὑπὸ φύσεως ὀρισθέντας ἀριθμοὺς καὶ χρόνους viittaa. He samaistavat sen yllä käsitellyn kohdassa *Plant.* 14 esiintyvän ilmaisun kanssa ja kysyvät, onko tässä alluusio Platonin *Faidros*in jaksoon 248e- ja mainitsevat vertailukohtana myös *Valtio*-dialogin kohdan 617. Kummassakin kontekstina on reinkarnaatio: Kohdassa *Faidros* 249a Sokrates luonnehtii filosofiaa vilpittömästi harrastaneita sieluja: ”Nämä saavat siivet kolmannessa tuhatvuotiskierrossa (περίοδος τῇ χιλιετείῃ), jos ovat kolme kertaa peräkkäin valinneet saman elämän, ja pääsevät pois kolmantenatuhantena vuotena.” *Valtiossa* puolestaan Lakhesis-kohtalotar julistaa jälleensyntymään lähetettävälle (617d): ”Te yhden päivän sielut! Alkaa kuolevaisen suvun uusi kuolemaanvievä kierto (περίοδος θανατηφόρος).” Näiden lisäksi voidaan mainita *Faidonin* kohta 107e, jossa Sokrates kuvaa sielujen paluuta Hadeesta takaisin maan päälle: ”- – toinen opas tuo heidät takaisin monien pitkien ajanjaksojen (ἐν πολλαῖς χρόνου καὶ μακραῖς περιόδοις) kuluttua.” Tässä sanat περίοδος ja Filonin käyttämä χρόνος näyttävät samaistuvan läheisesti.

τοῦ θνητοῦ βίου (”kuolevaiselämän”): käsitettä on tarkasteltu edellä (kappale 3.2). Platon ei käytä sitä.

παλινδρομοῦσιν (”palaavat”): Verbi παλινδρομέω (mm. ’juosta takaisin’, ’palata’, sairaudesta ’uusua’, ’pudota takaisin’) esiintyy Filonin teoksissa kaikkiaan yhdeksän kertaa. Edellä mainittiin (s. 32) Mansfeldin väitteestä, että kyseinen verbi viittaa Filonilla yleensä kehoon palaamiseen.¹⁶⁹ Kyseiset kohdat käydään nyt tarkemmin läpi Mansfeldin väitteen arvioimiseksi.

- *Migr.* 149: Lootin tulisi päästä tietämättömyydestään eikä enää palata siihen. (Osa jakeen Gen. 12:4 selitystä.)
- *Fug.* 62: Jumalan armosta taivaasta alas luoksemme laskeutuva hyvä (τὸ ἀγαθόν) palaa innokkaasti takaisin taivaaseen.
- *Fug.* 22: Tietämättömyyttä edustava Laban yrittää saada hyvettä edustavan Jaakobin palaamaan petollisten ja helposti harhaanjohtettavien aistien avulla. (Luvun Gen. 31 selitystä.)
- *Somn.* 2.233. Ylipapin mieli palaa jälleen tietoiseksi kehosta kaikkeinpyhimässä koetun ekstaattisen kontemplaation jälkeen. (Jakeen Lev. 16:17 tulkintaa.)
- *Post.* 156 ja *Congr.* 164: Aistinautinnot houkuttavat ihmistä palaamaan Egyptiin (joka Filonilla on kehon ja aistien vertauskuva).
- *Abr.* 86: Abram lähti erämaan yksinäisyyteen (Gen. 12:9 LXX) etsiäkseen Jumalaa eikä yksinäisen elämän kovuus saanut häntä palaamaan.
- *QE* 2.40: ”Onnellisia ovat ne, jotka eivät palaa”, kontekstina sielun nousu Jumalaan. Tämä kohta käsitellään kappaleessa 3.5.2.

Kohdista kaksi ensimmäistä eivät lainkaan liity kehoon palaamiseen, mutta vain viimeisessä viite siihen suuntaan on selvä. Muissa viidessä kohdassa on tavalla tai toisella kyse paluusta kehon tai aistien vaikutuspiiriin. Mansfeldin ilmausta ”παλινδρομοῦσιν – as is usual in Philo – refers to the return to the body” täytyy pitää yksinkertaistavana.

πολλήν φλυαρίαν (”suurena hulluutena”): Filon käyttää samaa ilmausta myös kohdassa *Prob.* 104, missä se merkitsee aivan yleisesti järjettömyyttä eikä viittaa kehoon. Sen sijaan Platonilla ilmaus liittyy nimenomaan kuole-

¹⁶⁹ Mansfeld 1985, 144.

vaiseen ihmisruumiseen *Pitojen* kohdassa 211e: μή ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς (”ilman ihmisruumiin lihaa ja värejä ja muuta kuolevaista turhuutta”). Sokrates puhuu kohdassa kauneuden itsensä näkemisestä, jumalten suosioon pääsystä ja kuolemattomuuden saavuttamisesta. Myös *Faidonissa* (66c) Sokrates käyttää samoja sanoja kuvatessaan, miten keho vaikeuttaa filosofian harjoittamista ja totuuden näkemistä: φλυαρίας ἐμπύμπλησιν ἡμᾶς πολλῆς. Muutoin ilmaus on tässä muodossa (πολύς adjektiivina ja φλυαρία substantiivina) harvinaisen meille säilyneessä Filonia edeltävässä kreikankielisessä kirjallisuudessa; Aristoteles ja historioitsija Dionysios Halikarnassoslainen (s. n. 60 eKr.) käyttävät kumpikin sitä kerran viittaamatta kehoon.

δεσμωτήριον μὲν καὶ τύμβον (”vankilaksi ja haudaksi”): Filon käyttää sanaa δεσμωτήριον kaikkiaan 18 kertaa ja kutsuu tällä nimellä muuallakin kehoa (*Migr.* 9) tai intohimoja (*Deus* 111). Myös Platon käyttää sanaa sielun rangaistuspaikasta: kehon (*Kratylos* 400c) lisäksi näkyvästä maailmasta (*Valtio* 517b), maanalaisesta Tartaroksesta (*Faidon* 114b, *Gorgias* 523b) tai Hadeksesta (*Gorgias* 525c).

Sanaa τύμβος Filon käyttää yhteensä vain kolme kertaa (lisäksi *Deus* 150 ja *QG* 1.70), kummallakin kerralla kehosta. Lisäksi kohdissa *Leg.* 1.106, 108 ja *Spec.* 4.188 esiintyvät samassa tarkoituksessa partisiipit ἐντυμβευόμενος ja ἐντετυμβευμένος. Platon ei juuri käytä sanaa τύμβος, eikä tässä merkityksessä ollenkaan. Sen sijaan hän vertaa kehoa hautaan käyttäen sanaa σῆμα (*Faidros* 250c, *Gorgias* 493a), vaikka pitääkin σῶμα-sanan todennäköisempänä alkuperänä verbiä σώζω, jonka yksi merkitys on ’säilyttää’: rangaistusta kärsivä sielu on kehossa säilössä (*Kratylos* 400c). Filon käyttää sanaa σῆμα kehosta sielun hautana kohdissa *Leg.* 1.108 ja *Spec.* 4.188.

ἐξ εἰρκτῆς ἢ μνήματος (”tyrmästä tai ruumisarkusta”): Filon käyttää sanaa εἰρκτή kehosta myös esim. kohdissa *Her.* 68 ja 273. Platon ei käytä sanaa. Edellä (s. 11) käsitellyssä Josefuksen kuvauksessa essealaisten sielunäkemyksistä kehoa luonnehditaan ko. sanalla. Platon käyttää sanaa μνήμα kuvauksessaan sieluista tavalla, joka vaikuttaa konkreettiselta: hän sanoo ruumiillisuuden takaisin maan päälle vetämien, kehoon uudestaan joutumassa

olevien sielujen vaeltelevan ”hautojen ja hautapatsaiden ympärillä” (περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους, *Faidon* 81d).

κούφοις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα ἐξαρθεῖσαι **μετεωροπολοῦσι** (”kevein siivin kohti eetteriä kohotettuina elävät korkeuksissa”): Sanat **κούφοις πτεροῖς** esiintyvät yhdessä Filonilla vain tässä. Lähelle tulee kohta *Her.* 238, jossa Filon sanoo ilman olevan sopiva asuinpaikka höyhenpukunsa vuoksi keveille siivekkäille (τοῖς πτηνοῖς – – κούφοις διὰ τὴν πτέρωσιν ὁ φύσει κοῦφος). Kyse on Genesiksen 15. luvun eksegeesistä: jakeen 15:10c ”lintuja hän ei kuitenkaan halkaissut” viittaa Filonin mukaan sielun rationaaliseen osaan eli jakamattomaan mieleen (νοῦς; *Her.* 232), ja seuraavan jakeen kuvaus lintujen laskeutumisesta ruumiiden päälle viittaa mielen laskeutumiseen maan päälle, jossa se ei voi toteuttaa oikeaa luontoaan.

μετεωροπολέω-verbiä Filon käyttää yhteensä 12 kertaa, ja se näyttää enemmän tai vähemmän eksplisiittisesti aina liittyvän sielun suuntautumiseen kohti korkeita, jumalallisia asioita, pois kehosta ja kaikesta kuolevaisesta. Verbi (tai siitä johdettu substantiivi **μετεωροπόλος**) ei kuitenkaan välttämättä tarkoita korkeuksissa elämistä *kokonaan* kehosta vapautuneena kuten nyt käsiteltävässä kohdassa, vaan mahdollisesti jotain tilapäisempääkin. Kohdassa *Spec.* 1.207 verbi yhdistyy siipiin kuten yllä: ”Jumalaa rakastavan sielu pyrkii kohti totuutta, pois maan päältä kohti taivasta ja siivet saaneena elää korkeuksissa (πτερωθεῖσα μετεωροπολεῖ)”. Samoin tapahtuu kohdassa *Her.* 230–231: Filon sanoo juuri edellä mainitussa Genesiksen jakeen 15:10 tulkinnessa Mooseksen kutsuvan linnuiksi ”kahta siivekästä (πτηνός) ja luonnostaan korkeuksissa elävää (μετεωροπολέω) *logosta*”. Niistä toinen on meidän yläpuolellamme oleva Jumalan kuva, toinen ihmisen mieli eli todellinen ihminen.

Platonin teoksista löytyy kaksi tekstijaksoa, jotka ovat sanastollisesti ja temaattisesti mielenkiintoisia keveyden, siipien ja korkeuksien osalta. *Timaios* kohdassa 91d kuvataan lintujen luomista hyvistä, keveistä (κούφος) miehistä. Näiden keveyden (”ajattelun kevytmielisyyden”, kuten suomennos kuuluu) vuoksi linnuilla on höyhenet (πτερά; sana tarkoittaa myös siipiä) eikä karvoja. Miehet olivat lisäksi hyviä ”meteorologeja” (μετεωρολογικοί) eli taivaallisten asioiden tuntijoita. Virhe, josta miehiä rangaistiin linnuiksi muokkaamisella oli, että he ”yksinkertaisuudessaan luulivat, että vahvimmat

todistukset näitä asioita koskeville väitteille saadaan näköaistin avulla.” Koh-
taa seuraavasta eläinryhmien luomisen kuvauksesta voi päätellä lintujen ol-
leen Platonin mielestä eläinkunnan järjelliset ja ihmistä lähinnä olevat
edustajat.

Sokrateen esittämä vertaus sielun ”olemuksista” (ιδέα) (*Faidros* 246a–
250b) on niin ikään kiintoisa Filonin tekstin tulkinnan kannalta. Sielua voi
Sokrateen mukaan verrata ”siivekkään valjakon ja ajomiehen yhdistettyyn
voimaan”. ”Jos sielu on täydellinen ja siivekäs (ἐπτερωμένη), se pysyttelee
korkeuksissa (μετεωροπορεύω)¹⁷⁰”, hän sanoo. Vertauksessa keskeisellä sijal-
la on taivaan ratoja pitkin tapahtuva valjakkoajelu. Ensimmäisenä ajaa Zeus,
ja häntä seuraavat jumalat, daimonit ja lopulta sielut. Kierron korkeimmalla
kohdalla on mahdollista nähdä, mitä on taivaan ulkopuolella: ”todellinen
olevaisuus” (ὄντως οὐσα) tai ”totuuden kentät”, joilla kasvaa se ravinto, jota
sielun siivet vaativat voidakseen kohottaa tai tehdä keveäksi (verbi κουφίζω)
sielun. Kaikki sielut eivät kuitenkaan kykene seuraamaan jumalaa rajun aje-
lun tuoksinassa, ja niiden kohtalo on kova (248c–d):

- – sielu, joka ei pysty seuraamaan eikä saa nähdä mitään, ja muuttuu
jonkin onnettomuuden kautta huonomuiseksi ja tulee täyteen pahuutta
ja käy painavaksi ja painavana putoaa maahan,

jossa se reinkarnoituu seuraavien 10 000 vuoden ajan. Ainoa mahdolli-
suus lyhentää aikaa on filosofia tai filosofinen nuorukaisten harrastaminen.
Elämien välistä aikaa kuvataan melko samaan tapaan kuin *Valtion* loppumyy-
tissä: sielu joutuu joko maanalaisiin rangaistuspaikkoihin tai sitten se muute-
taan keveäksi (κουφίζω) ”oikeuden päätöksellä”.

Filon tuntuu viittaavan *Faidroksen* taivaalliseen, Jumalan johdolla ta-
pahtuvan valjakkoajelun joihinkin motiiveihin ainakin seuraavissa kohdissa:

- *Somn.* 2.294 ja *Her.* 301: Jumalaan viitataan ”tämän maailman”
siivekkäisiin vaunuihin nousseena ajomiehenä.
- *Cher.* 24: Tähtiä verrataan ajomiehiin ja niiden ratoja vaunuihin
korostaen samalla, että ohjat ovat Jumalan käsissä.
- *Opif.* 70: Jumalaan matkalla oleva, siivilleen noussut sielu osal-
listuu matkansa loppupuolella planeettojen ja kiintotähtien kier-
toliikkeeseen.

¹⁷⁰ Joissain *Faidroksen* käsikirjoituksissa on tällä paikalla sama lambdallinen verbi kuin Fi-
lonilla: μετεωροπολεῖ. Kumpikaan verbi ei esiinny Platonilla muualla.

- *Spec.* 1.207: Jumalaa rakastava sielu lähtee maasta kohti taivasta ja totuutta ja asuu korkeuksissa siivet saaneena ja Jumalan johdolla auringon, kuun ja tähtien pyhässä joukossa.¹⁷¹

Sielujen taivaallinen vaunuajelu esiintyy Platonilla myös *Timaioksessa* kuvauksessa niiden luomisesta (41d–e):

Hän yhdisti [ainekset] kokonaisuudeksi ja jakoi tämän koonaisuuden yhtä moneksi sieluksi kuin on tähtiä. Jokaiselle sielulle hän osoitti oman kiintotähtensä ja antoi sen nousta siihen niin kuin vaunuihin.

Platon sanoi jokaisen kiintotähden olevan jumalallinen olento (ζῶα θεῖα; *Timaios* 40b), ja liitti tähdet myös reinkarnaatiosta vapautuneiden sielujen saamaan palkintoon (*Timaios* 42b): ”Sielu, joka on elänyt sille määrätyn ajan hyvin, palaa syntymätähdelleen ja saa siellä nauttia autuaasta ja miellyttävästä elämästä (βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξοι).” Samaan tapaan myös Filon pitää tähtiä jumalallisina olentoina (θεῖαι φύσεις) ja sanoo ”niiden kanssa elävän” luonnollisesti elävän puhtaan onnellisuuden (ἐν ἀκράτῳ διέτριβεν εὐδαιμονίᾳ) tilassa (*Opif.* 144).

Nähdäkseni on ilmeistä, että Filon puhuu kohdassa *Somn.* 1.138–139 reinkarnaatiosta; tämä on tekstin luontevin merkitys, joka sopii hyvin kontekstiin. Lisäksi kohdan temaattiset ja sanastolliset yhteydet Platonin reinkarnaatioon viittaaviin tekstikohtiin erityisesti dialogeissa *Faidon*, *Faidros* ja *Timaios* ovat huomattavia. Lisäksi on merkillepantavaa, että Filon kohdassa 1.137 sanoo ilmalla olevan asukkainaan sielut, joita on yhtä paljon kuin tähtiä (”ψυχὰς ἔχων ἰσαρίθμους ἄστροις”). Samaa ilmausta käyttää Platon (*Timaios* 41d): ”ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις”. Platonia tunteneille Filonin kuulijoille/lukijoille tämä lienee ollut tuttu käsitys, joten tällä ilmaisulla Filon ikään kuin antaa koko seuraavalle kuvaukselle sielujen lajeista ja liikkeistä platonistisen kontekstin ja tulkinta-avaimen, jota täydentää vielä kohdassa 1.141 oleva platonistinen kuvaus enkeleistä (ks. alaviite 165 s. 48). Hieman myöhemmin (1.147) Filon vielä puhuu sielusta, joka on (”yhä”) kehossa kuin virrassa – *Timaioksesta* lainattu kuva (43a).¹⁷²

¹⁷¹ Saman tapainen kuvaus on myös kohdassa *Spec.* 1.37.

¹⁷² Näin myös Colson ja Whitaker käännöksensä alaviitteessä. Tosin on todettava, että Platonilla nuo virtaukset, joihin sielu joutuu ovat ainakin kirjaimellisesti tulkiten kehon sisäisiä, ja aiheutuvat mm. ravinnon nauttimisesta ja kehon aistimuksista. Filonilla taas on kyse kuolevaiselämän moninaisista vitsauksista.

3.5.2 Takaisin kesken lentonsa kääntyvät sielut (*Quaestiones in Exodum* 2.40)

Filonin Genesiksestä ja Exoduksesta kysymysten ja vastausten muotoon laatimien teosten (*QG* ja *QE*) kreikkalaisesta alkutekstistä on säilynyt vain osa. Kokonaan teokset ovat säilyneet vain 400-luvulta olevana armenialaisena käännöksenä. Nyt puheena olevassa kohdassa Filon selittää jakeen Ex. 24:12 alkuosaa, jossa Jumala sanoo Moosekselle: ”Nouse luokseni vuorelle ja ole siellä.” Filonin selitys on säilynyt kokonaisuudessaan vain armeniaksi. Käsitelien kohtaa lähinnä sen kreikankielisen fragmentin perusteella, mutta käytän armeniankielistä versiota (englanninkielisenä käännöksenä¹⁷³) kontekstin hahmottamiseen: sielu nouse yli ilman, eetterin ja taivaan aina Jumalaan saakka. Tämä tuo mieleen edellä referoidun *Faidroksessa* esitetyn Sokrateen vertauksen, jossa taivaan ulkopuolinen alue on todella olevaisen sijaintipaikka.

Tässäkin tekstissä sielut jakaantuvat kahteen ryhmään:

Ἐνίοις ἀψίκωρος ἐγγίνεται
λογισμός, οἱ πρὸς ὀλίγον
περοφορηθέντες¹⁷⁴ αὐτίκα
ὑπενόστησαν, οὐκ ἀναπτάντες
μᾶλλον ἢ ὑποσυρέντες εἰς
Ταρτάρου, φησὶν, ἐσχατίας.
[Εὐδαίμονες δὲ] οἱ μὴ
παλινδρομοῦντες.

Joillakuilla järki muuttuu epävakaaksi,¹⁷⁵ niillä, jotka siipien vähän matkaa niitä kannettua palaavat heti – eivät niinkään lentoon päässeinä kuin alas Tartaroksen ääriin vedettävinä, hän sanoo. [Onnellisia] ovat ne, jotka eivät palaa.

Filon ei armeniankielisen tekstin englanninnoksen perustella suoraan sano, että kyse on fyysisen kuoleman jälkeisestä tapahtumasta. Filon antaa toisaalla

¹⁷³ R. Marcuksen käännös armeniasta: ”What is the meaning of the words, ‘Come up to Me to the mountain and be there’? This signifies that a holy soul is divinized by ascending not to the air or to the ether or to heaven (which is) higher than all but to (a region) above the heavens. And beyond the world there is no place but God. And He determines the stability of the removal by saying ‘be there,’ (thus) demonstrating the placelessness and the unchanging habitation of the divine place. For those who have a quickly satiated passion for reflexion fly upward for only a short distance under divine inspiration and then they immediately return. They do not fly so much as they are drawn downward, I mean, to the depths of Tartarus. But those who do not return from the holy and divine city, to which they have migrated, have God as their chief leader in the migration.” (Kursivoitu osa vastaa kreikankielistä fragmenttia, mutta poikkeaa siitä monin paikoin.)

¹⁷⁴ Marcus antaa Cohnista poiketen kreikkalaisen fragmentin lukutavaksi ἀναπεροφορηθέντες, mikä ei muuta ajatusta, mutta korostaa liikkeen suuntautumista aluksi ylös.

¹⁷⁵ Ἐγγίνομαι + datiivi -rakenteen kääntämisessä olen lähtenyt siitä, että sen voidaan ymmärtää tarkoittavan samaa kuin γίνομαι ἐν + datiivi. Vastaavanlainen tapaus on esim. kohdassa *Spec.* 3.1: θείοις – λόγοις συγγινόμενος = γινόμενος σὺν θείοις λόγοις. Näin siksi, että ἐγγίνομαι-verbin *syntymiseen* viittaavat merkitykset eivät sovi kontekstiin: λογισμός on mielestäni tässä jotain ihmisen *olemuksen kuuluvaa* eikä se voi syntyä fyysisessä kuolemassa.

ymmärtää, että sielu voi poistua kehosta ilman kuolemaakin (*Somn.* 1.43). Tässä sielu voi kuitenkin nousta aina Jumalaan asti eikä sen tarvitse enää palata, joten kyse lienee kehostaan pysyvästi eronneesta sielusta.¹⁷⁶ Oletusta tukee myös se, että Filonin mukaan Jumala paljasta itsensä sellaisena kuin on kehottomille, häntä palvoville sieluille ja keskustelee näiden kanssa kuin ystävänä ystävien, mutta näyttäytyy kehossa *vielä* oleville (ταῖς δὲ ἔτι ἐν σώματι) enkelien hahmossa (*Somn.* 1.232).

Mielenkiintoisen paralleelin tekstin armeniankieliselle versiolle tarjoaa *Migr.* 171, jossa Filon tulkitsee Jumalan sanoja Moosekselle jakeessa Ex. 24:1: ”Nouskaa minun luokseni, sinä ja Aaron, Nadab ja Abihu sekä seitsemänkymmentä Israelin vanhinta”. Hän liittää tulkintaansa ikään kuin Moosesen vastaukseksi tämän sanat toisesta yhteydestä: ”Älä vie meitä täältä pois, ellet itse kulje kanssamme” (Ex. 33:15). Filonin mukaan Mooses rukoulee Jumalaa olemaan johdattajanaan, koska on parempi pysyä täällä kuolevaiselämässä (θνητὸς βίος) vaeltamassa kuin nousta (verbi ἐξείρω kuten kohdassa *Somn.* 1.139) pöyhkeästi taivaaseen tullakseen vain käännytetyksi takaisin, kuten on käynyt lukemattomille sofisteille. Filon puhuu Jumalan seuraamisesta myös kohdassa *Opif.* 144, mikä muistuttaa *Faidroksen* kuvausta Zeusta seuraavista jumalista ja sieluista.¹⁷⁷

Käyn seuraavassa läpi kreikankielisen fragmentin keskeiset ilmaukset:

ἐπιβόρος (”epävakaaksi”): Filon käyttää sanaa kahdeksassa muussakin kohdassa, ja näistä yksi on varsin kiintoisa paralleeli myös ajatuksensa osalta: Selittäessään miksi Henok miellytti Jumalaa (Gen. 5:24) Filon sanoo, ettei tämä antanut periksi ennen kuin saavutti täydellisyyden ja jatkaa (*QG* 1.85): ”Jotkut hyvyttä maistaneet ovat epävakaita ja parantumisen toivon pois antaen palaavat (ἐπανέστρεψαν) samaan sairauteen.” Platon ei käytä sanaa.

λογισμός (”järki”): Filon sanoo muualla järjen avulla olevan mahdollista ”riisua” keho (*Post.* 137) ja nousta taivaaseen (*Conf.* 95). Sana tarkoittaa Filonilla myös järkeilyä tai ajatusta (esim. *Leg.* 3.226: lääkärin usko ky-

¹⁷⁶ Näin myös Holladay 1979, 162, joka kommentoi kohtaa armeniankielisen version pohjalta. Hän ei mainitse tässä yhteydessä reinkarnaatiota, johon hän kuitenkin katsoi Filonin uskon (ks. s. 32). Sitä ei mainitse myöskään Joseph Pascher 1931, 243, joka sanoo Filonin tässä asettavan vastakkain Jumalassa kiinni pysyvät sekä ”ne, jotka ovat aloittaneet nousun mutta pudonneet takaisin.” Helleman 1990, 69 sen sijaan kytkee kohdan reinkarnaation jatkumiseen tai siitä vapautumiseen, kuten edellä oli puhe (s. 33).

¹⁷⁷ Näin Méasson 1986, 413.

kyihinsä on katteeton λογισμός), mutta kontekstiin sopii paremmin tulkita sana ihmisen olemukseen kuuluvana. Filon antaa mielenkiintoisen selvityksen näkemyksestään λογισμός-sanana merkityksestä kohdassa *Mut.* 223: ”se on lyhyt sana mutta mitä täydellisin ja jumalallisin asia, osa kaikkeuden sielua” (τῆς τοῦ παντός ψυχῆς ἀπόσπασμα). Tämän perusteella ”järki” ei Filonilla välttämättä paljonkaan eroa sielusta tai mielestä, sillä myös näitä hän luonnehtii jumalallisiksi osasiksi (ψυχῇ – ἀπόσπασμα θεῖον, *Leg.* 3.161; νοῦς, ἀπόσπασμα θεῖον, *Somn.* 1.34).

Myös Platon käyttää sanaa hyvin samankaltaisessa merkityksessä: ”kun taas sielullisesti¹⁷⁸, järjen välityksellä (διὰ λογισμοῦ, δὲ ψυχῇ) olemme kosketuksissa todelliseen olemassaoloon” (*Sofisti* 248a). *Valtion* kohdassa 439d λογισμός samaistetaan sielun järkiosan (λογιστικὸς τῆς ψυχῆς) kanssa.

πτεροφορηθέντες (”siipien – – niitä kannettua”): verbi πτεροφορέω on erittäin harvinainen. Sitä ei sellaisenaan löydy Liddellin ja Scottin sanakirjasta eikä se esiinny TLG:ssä ennen Filonia eikä myöskään muualla Filonin teoksissa. Sen sijaan ajatus, että sielu palaa taivaaseen tai Jumalan yhteyteen siipien kantamana esiintyy sekä Platonilla että Filonilla, kuten jo edellä kävi ilmi.

ὑπενόστησαν (”palaavat” t. ”laskeutuvat”; gnominen aoristi, ilmaisee yleisen asiointilan ja käännetään preesensillä): Filon käyttää verbiä ὑπονοστέω teoksissaan yhdeksän kertaa ilman johdonmukaista teologista tai filosofista merkitystä (Platon ei käytä ko. verbiä). Vertaillen nautintoon ja itsehillintään johtavia teitä kohdassa *Spec.* 4.112 Filon käyttää verbiä samantapaisessa merkityksessä kuin yllä, ja lisäksi toista nyt käsiteltävänä olevassa jaksossa esiintyvää sanaa: nautinnon tie pakottaa sitä kulkevat laskeutumaan (ὑπονοστεῖν) kunnes se paiskaa ne pohjimmaisten asioiden joukkoon (εἰς τὰ τῆς ἐσχατιᾶς).

ἀναπτάντες (”lentoon päässeinä”): Filon käyttää verbiä ἀναπέτομαι kaikkiaan viisi kertaa. Kohdassa *Gig.* 14 sen merkitys ja konteksti ovat hyvin samankaltaiset kuin yllä: Filon kuvaa kehoihin laskeutuneiden mutta puhtaasti filosofoimalla niistä vapautuneiden sielujen paluuta: nämä lentävät takaisin ylös sinne mistä aloittivatkin. Kohdassa *Cher.* 31 on kyse Abrahamin nousemisesta kohti Jumalaa. Kaksi muuta kohtaa (*Post.* 84 ja *Mut.* 237)

¹⁷⁸ ”Sielulla” tai ”sielun avulla” voisi olla osuvampi käännös.

koskevat kumpikin jakeiden Deut. 30:12–13 tulkintaa: ei ole tarpeen lentää taivaaseen asti hyvää hakemaan. Filon on kummassakin kohdassa vaihtanut Septuagintan ἀναβαίνω-verbin täksi siipiin ja lentämiseen viittaavaksi verbiksi (πετεινός = 'lentokykyinen', 'siivin varustettu'). Platonin teoksissa verbi esiintyy kolmesti kuvaamassa taivaaseen tai ilman ääriin lentämistä. Näistä *Faidros* 249d:n konteksti on saman tyyppinen kuin nyt tarkasteltava: maahan reinkarnoitumaan pudonnut sielu saattaa maan päällä näkemästään kauneudesta muistaa todellisen ts. taivaan tuolla puolen olevan kauneuden (vrt. armeniankielinen kohdan alkuosa). Silloin se ”saa siivet ja yrittää nousta lentoon mutta ei jaksakaan enempää kuin linnun lailla kohottaa katseensa ylöspäin”.¹⁷⁹

ὑποσυνέντες (”alas – – vedettyinä”): Verbi ὑποσύνω esiintyy Filonilla 16 kertaa. Esiintymistä kolmessa on mielenkiintoinen paralleeli *QE*:n kohdalle: Kohdissa *Mos.* 2.281 ja 286 uskottomia kohtaa uudenlainen rangaistus, jonka avulla he oppivat Mooseksen totuuden: maahan avautuu kuilu ja heidät vedetään alas Hadekseen.¹⁸⁰ *Praem.* 152 taas on osa Filonin selitystä jaksolle Lev. 26:14–39, jossa kuvataan Jumalan käskyjä pitämättömien kohtaloa. Osa rangaistusta on, että ylhäisen syntyperänsä häpäisevä ”vedetään alimmas, itse Tartarokseen” (ὑποσυνήσεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον). Verbi ei esiinny Platonilla. Hades ja Tartaros näyttävät olevan Filonille siis enemmän tai vähemmän sama asia.

εἰς Τάρταρον – – ἔσχατίας (”Tartaroksen ääriin”): Juuri edellä mainitun sekä tarkasteltavana olevan kohdan lisäksi Tartaros esiintyy Filonilla kahdesti selostuksessa keisari Gaiuksen luo lähetetystä lähetystöstä (*Legat.* 49 ja 103) paikkana jonne kaikki huonot asiat kuuluvat, ts. vailla uskonnollista merkitystä. Kummassakin kohdassa puhutaan Tartaroksen ääristä ἔσχατίας-sanaa käyttäen. Tätä sanaa Filon käyttää yhteensä 25 kertaa, useimmiten ilman Tartarosta – näin mm. edellä ὑπονοστέω-verbin yhteydessä. Toinen esimerkki on *Somn.* 2.195–199, jossa Filon sanoo järjettömyyden (ἄρροσύνη) tuovan sielun alas synnin tekemisen ”ääriin”, joihin hän selittämässään juomanlaskijan unessa esiintyvät viinipuun kolme juurta (*Gen.*

¹⁷⁹ Nähdäkseni ἀδυνατῶν δέ, ὀρνιθος δίκην βλέπων ἄνω voitaisiin kääntää myös ”voimatta linnun lailla kohottaa katsettaan ylöspäin”.

¹⁸⁰ Toisaalta Filon myös sanoo näiden tuhoutuvan, joten rangaistuksen lopullisuus jää epäselväksi.

40:10) samaistaa. Kohdassa *Mos.* 2.194 Filon asettaa vastakkain taivaan ja maan sanomalla edellistä mitä pyhimmäksi palatsiksi ja jälkimmäistä ”ääreksi” (ἑσχατιά) ja sanoo maan eroavan taivaasta mm. kuten kuolevainen Jumalasta. Kyse on ehkä samasta taivaallisen ja maallisen vastakkainasettelusta kuin pyhän kaupungin (armenialaisessa tekstissä) ja Tartaroksen äärten tapauksessa. Joka tapauksessa Tartarokseen syöstyksi tulemista ei nyt tarkasteltavassa kohdassa mikään erityisesti yhdistä ikuiseen kadotukseen tai rangaistukseen, vaan kyse on nähdäkseni Jumalaa kohti pyrkivien sielujen suistumisesta takaisin kuolevaiselämään. Tätä tukee myös edellä ὑποσύρω-verbin yhteydessä Tartaroksen ja Hadeksen samaistuminen Filonin teksteissä. Jälkimmäistähän hän käyttää kuvaamaan Jumalasta piittaamatonta elämää maan päällä (esim. *Somn.* 1.151, *Congr.* 57, *Her.* 45).

Platon mainitsee Tartaroksen 12 kertaa. *Faidonissa* hän antaa Sokrateen esittää siitä varsin perusteellisen selostuksen (112–114). Suurimpien rikosten tekijät heitetään sinne, ja parantumattomat eivät lainkaan pala. ¹⁸¹ Kuvaus poikkeaa jonkin verran esim. *Valtiossa* esitetystä, mutta yhteistä on parantumattomien kohtalon lopullisuus (*Faidon* 113e, *Valtio* 617e) ja parannettavissa olevien reinkarnoituminen (esim. *Faidon* 114b–c, *Valtio* 621b). Sanaa ἑσχατιά Platon käyttää vain kerran, aivan toisessa asiayhteydessä. Sen sijaan hän käyttää vastaavassa merkityksessä sanaa ἑσχατος (esim. *Faidon* 109e), mutta ei Tartaroksen (eikä Hadeksen) yhteydessä.

Platonin sijaan puheessa Tartaroksen ääriin joutumisesta saattaa näkyä juutalaisen profeettakirjallisuuden käyttämien kielikuvien vaikutusta: Jesajan kirjan jakeessa 14:15 sanotaan tuonelaan joutuvalle Babylonin kuninkaalle: ”Mutta tuonelaan sinut on syösty, sen pohjimmaiseen kuiluun.” ¹⁸² Jeremian kirjassa taas todetaan tuonelaan joutuneista elämläisistä (32:24): ”nuo ympärileikkaamattomat ovat suistuneet alas syvimpään tuonelaan.” ¹⁸³

εὐδαίμονες (”onnellisia”): Sekä Filon että Platon käyttävät sanoja εὐδαίμων ja εὐδαιμονία sekä niistä johdettuja verbejä yhteensä kolmatta kertaa kumpikin. Sanojen merkitys kattaa niin inhimillisen kuin jumalalli-

¹⁸¹ Sekä oppi Tartaroksesta maanalaisena rangaistuspaikkana että reinkarnaatio esiintyvät orfilaisuudessa, joka oli 500-luvulla eKr. syntynyt, mm. pythagoralaisuuteen vaikuttanut uskonnollinen liike (Koester 1995, osa I, 154–155).

¹⁸² LXX: νῦν δὲ εἰς ᾧδου καταβήσῃ καὶ εἰς τὰ θεμέλια τῆς γῆς.

¹⁸³ LXX: οἱ καταβαίνοντες ἀπερίτμητοι εἰς γῆς βάθος.

senkin eikä se ei tarjoa pohjaa tarkastella sellaista spesifiä aihetta kuin reinkarnaatio.

οἱ μὴ παλινδρομοῦντες (”ne jotka eivät palaa”): tämän verbin käytöstä ks. s. 52–.

Edellä olevan perusteella tekstijaksossa on todennäköisesti kyse siitä, että kuoleman jälkeen sielut pyrkivät ylös mutta (armenialaisen tekstin mukaan) vain ne, joille Jumala sen suo, pääsevät pysyvästi taivaan tuolle puolen, Jumalaan. Toiset putoavat järkensä epävakauden vuoksi takaisin ”Tartaroksen ääriin”. Vaihtoehdot ovat hämmästyttävän äärimmäiset. Tartaros saattaisi tarkoittaa tässä reinkarnoitumisen sijaan kadotusta (tosin vrt. Filonin lausuma, että pahan ihmisen elämä on ”todellinen Hades”, *Congr.* 57), mutta koska kohta puhuu *palaamisesta* (kreikankielinen fragmentti käyttäen samaa verbiä kuin kohta *Somn.* 1.139 reinkarnaatiosta), on kyse kuitenkin todennäköisesti paluusta uuteen elämään maan päälle. Yhteydet Platoniin ovat jälleen sekä ajatuksellisia (nousu taivaan tuolle puolen siipien kantamana / lentäen) että sanastollisia.

3.5.3 Kuoleman jälkeinen uusi syntymä (*De cherubim* 114)

Teoksen lähtökohtana on ensimmäisen pariskunnan paratiisista karkottamista seurannut varotoimi, kerubien ja leimuavan miekan asettaminen vartioimaan elämän puun tietä, ja sen vertauskuvallinen tulkinta. Teos käsittelee kuitenkin myös monia muita aiheita. Tekstijakson lähikontekstina ovat Filonin esittämät lukuisat kysymykset kehon ja sielun alkuperästä ja kohtalosta sekä siitä, mihin eri ikäkaudet katoavat; esim. missä nyt on se vauva tai lapsi, josta on tullut aikuinen?

μετὰ τὸν θάνατον; οὐκ ἐσόμεθα οἱ μετὰ σωμάτων σύγκριτοι ποιοί¹⁸⁴, ἀλλ’ εἰς παλιγγενεσίαν ὁρμήσομεν οἱ μετὰ ἀσωμάτων σύγκριτοι ποιοί

Entä kuoleman jälkeen? Meitä kehojen kanssa yhteen liitettyjä ei silloin ole, vaan me aineettomien asioiden kanssa yhteen liitetty riennämme uuteen syntymään.

Kohdan alleviivattu loppuosa on tekstikriittisesti ongelmallinen. Colson ja Whitaker tiivistävät eri lukuvat merkinnällä ”MSS. μετὰ (ἀ)σώματα

¹⁸⁴ Olen käännöksessä lähtenyt siitä, että sana ποιός voidaan ymmärtää viittaamaan samoin kuin esim. Platonin *Valtion* kohdassa 439a tarkoittamaan samaa kuin suomen *-lainen*-johdos: ποιοῦ μέν τινος πάματος ποιόν τι καὶ δίψος, ”tietynlaiseen juomaan kohdistuu tietynlainen jano”. Filon toisin sanoen puhuu siitä minkälaisia olemme kuoleman jälkeen. Tämä ei suoraan näy suomennoksessa.

ἁσωμάτων σύγκριτοι ποιοί”. Joissain käsikirjoituksissa siis esiintyy joko sana ἁσώματα tai σώματα ennen sanaa ἁσωμάτων. Näistä jälkimmäinen olisi ehkä mahdollista sisällyttää jaksoon, mutta tällöin prepositio μετά liittyisi siihen (’kehojen jälkeen’) eikä sanoihin ἁσωμάτων σύγκριτοι. Merkitys muuttuisi hieman muttei ratkaisevasti: ”me kehojen jälkeen aineettomista asioista kokoonpannut riennämme uuteen syntymään”.¹⁸⁵ Genetiivi ἁσωμάτων tulisi tässä tapauksessa voida ymmärtää ablatiivisena ilmaisemassa *mistä* me koostumme, vaikkei sen edellä olekaan ἀπό- tai ἐκ-prepositiota. En osaa ottaa lopullista kantaa siihen, olisiko se tässä mahdollista. Asia ei kuitenkaan vaikuta tekstin ajatukseen; onhan selvää, että ennen fyysistä kuolemaa olemme yhtyneinä kehoihin. Σώματα-variantti kyllä selventää, että kyse on *fyysisen* kuoleman (ei siis *sielun* kuoleman) jälkeisestä tapahtumasta, mutta sen – samoin kuin ἁσώματα-version – synty voidaan hyvin selittää myös dittografialla. Yhdessäkään näkemistäni käännöksistä ei ole ollut pohjana jomman kumman sanan sisältävä lukutapa.

Colson ja Whitaker perustavat käännöksensä lukutapaan οἱ μετὰ ἁσωμάτων ἁσύγκριτοι ἅποιοι eli he lisäävät vastakohtaisuutta osoittavat ἁ-etuliitteet kahteen viimeiseenunaan. He perustelevat korjauksia lauseiden tasapainolla (tarkoittaen ilmeisesti antiteettista parallelismia, joka kuitenkin kohdassa sanojen σωμάτων ja ἁσωμάτων ansiosta joka tapauksessa on) sekä lähtökohdakseen ottamallaan oletuksella, että kyse on kuolemassa tapahtuvasta yhtymisestä Jumalaan.¹⁸⁶ He kuitenkin toteavat myös että Cohnin hyväksymä lukutapa σύγκριτοι ποιοί on mahdollinen, jos Filon tässä seuraa stoalaista oppia, jonka mukaan ainakin hyvien sielut selviävät

¹⁸⁵ Ajatuksena siis se, että ennen kuolemaa kokoonpanoimme kuului keho mutta sen jälkeen, ennen jälleensyntymistä, ei.

¹⁸⁶ He viittaavat kohtaan *QE* 2.46, jonka Marcus kääntää armeniasta: ”But the calling above of the prophet is a second birth better than the first.” Säilyneessä kreikkalaisessa fragmentissa ”toinen syntymä” = δευτέρα γένεσις, joten ainakaan tarkkaa sanastollista yhteyttä kohdilla ei ole. Ajatuksellinenkin yhteys vaikuttaa epätodennäköiseltä: *De cherubim* -kohdassa kontekstina on yksilön fyysisen kuoleman jälkeinen kohtalo. *QE*:n kohdassa Filon puolestaan kommentoi kohtaa Ex. 24:16b, jossa Herra kutsuu Moosesta nousemaan vuorelle luokseen. Marcuksen mukaan Jumala kutsuu tässä Mooseksen edustamaa mieltä jumalalliseen syntymään. Kyse ei kuitenkaan ole siitä, mitä Moosekselle tapahtui kuolemassa – sen Filon on kuvannut toisaalla: Jumala muutti silloin Mooseksen kehon ja sielun muodostamasta kaksinaisesta olennosta ”monadiksi”, ”mitä loistavimmaksi mieleksi” (*Mos.* 2.288). Sinänsä on kuitenkin totta, että Filon katsoi kehossa elämisen lopun merkitsevän hyvälle ihmiselle uuden, ikuisen elämän alkua (*QG* 1.16) ja tässä mielessä uutta syntymää.

maailmaa ajoittain kohtaavasta tuhosta ja ovat ennen uutta syntymää sekä ἄσώματοι, σύγκριτοι (ne koostuvat tulesta ja ilmasta) että ποιόι.

Colsonin ja Whitakerin käännös kohdan lopusta kuuluu: ”– – to our rebirth, to be with the unbodied, without composition and without quality.” Alkutekstin ainoa siirtymistä ilmaiseva sana on kuitenkin verbimuoto ὁρμήσομεν eikä se sisällä mitään mikä perustelisi siirtymistä ilmaisevaa käännöstä ”to be with”. Virkkeen loppu οἱ μετὰ... tuleekin käsittää ὁρμάω-verbin *subjektiksi*.¹⁸⁷ Vastaava rakenne, jossa subjekti ilmaistaan virkkeen lopussa olevalla, määräisellä artikkelilla varustetulla ilmaisulla on esim. jakeessa Room. 2:1: τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων; ”sinä tuomitseva teet samoja [tekoja]”.

Kohta on tuottanut vaikeuksia muillekin kääntäjilleen. Goodenoughin mukaan käsikirjoituksissa säilynyt muoto on mahdoton ja järkevä ajatus saada esiin aikaan vain ”mielivaltaisilla korjauksilla”.¹⁸⁸ Goodenough hyväksyy Colsonin ja Whitakerin korjaukset ja kääntää jakson lopun: ”– – into the rebirth, by which, becoming joined to immaterial things, we shall become unmixed and without qualities.” Käännöksessä on sama virhe kuin edellä; ilmaus ”mielivaltainen korjaus” soveltuu oikein hyvin muutosta kuvaaville sanoille ”becoming” ja ”shall become”. Sama koskee Yongen käännöstä ”– – to a regeneration, becoming in combination with incorporeal beings”.

Arnaldez’n, Pouilloux’n ja Mondésertin käännös kuuluu ”– – vers une nouvelle naissance, parmi les êtres incorporels, non composés, non doués de qualités”. Se ei ole juuri parempi, vaikkei ilmaisekaan vastaavaa ajatusta muutoksesta kuin edellä. Siinäkään loppuosaa ei käsitetä subjektina. Tämä on siksikin outoa, että he (kuten moni muukin tässä mainituista kääntäjistä!) kääntävät subjektiksi kohdan alkuosan lähes identtisen ilmaisun οἱ μετὰ σωμάτων σύγκριτοι ποιόι, joskin relatiivilauseella: ”nous qui sommes aujourd’hui pourvus d’un corps, composés, doués de qualités”.

Cohnin saksannos ”zur wiedergerburt gelangen, wo wir mit Unkörperlichen vereinigt sind” liittää aineettomiin asioihin liittyneenä olemisen *jälleensyntymiseen* eikä jälleensyntymiseen *rientäviin* kuten kuuluisi. Cohn mainitsee käännöksensä alaviitteessä mysteerikultit, ja selittää tekstin ajatusta

¹⁸⁷ Tämän selvästä käsittämisestä minun on kiittäminen dosentti Jarmo Kiilusta.

¹⁸⁸ Goodenough 1935, 375.

näkemyksellä kuolemassa tapahtuvasta Jumalaan yhtymisestä – ts. juuri samalla näkemyksellä, jolla Colson ja Whitaker perustelevat omaa, konjektuuraan perustuvaa lukutapaansa.

Elmgren antaa kohdalle kaksi ristiriitaista käännöstä. Ensimmäinen on edellä esitetyn nojalla perusteltu käännös, jälkimmäinen ei:¹⁸⁹

s. 167: – – då skola vi, som äro förenade med kroppar, icke längre vara till, utan vi, som äro förenade med den okroppsliga tillvaron, skola gå till återfödelse.

s. 170: – – skola vi, som äro förenade med kroppen, icke mera vara till utan skola komma till återfödelsen, varest vi bli förenade med det okroppsliga.

Kuten aiemmin (s. 30) mainittiin, ensimmäinen käännös näyttää olevan myöhempi, sillä sen yhteydessä Elmgren viittaa jälkimmäisen olemassaoloon, mutta ei päinvastoin. Hän ei kuitenkaan muutoin mitenkään viittaa käännösten eroihin ja näiden syihin. Sivun 170 versio on hyvin samantapainen kuin edellä lainattu Cohnin saksankielinen käännös, joten yksi mahdollisuus on, että Elmgren on laatinut sivun 167 käännöksen tutustuttuaan itse paremmin kreikkalaiseen alkutekstiin. Ko. käännös osoittaa, ettei mielivaltaisia konjektuuria tarvita, vaan kyse on kehottomassa tilassa olevien sielujen rientämisestä uuteen syntymään. Mitä se tässä yhteydessä tarkoittaa, siihen palataan alla *παλιγγενεσία*-sanana tarkastelun yhteydessä.

σύγκριτοι (”yhteen liitettyjä”): Liddell ja Scott antavat sanalle *σύγκριτος* vain merkitykset *compact/firm* ja *comparable*. Ensin mainittu merkitys ei esiinny Filonilla. Jälkimmäinen järjestyy datiivilla, ja Filon käyttää sanaa tässä merkityksessä kohdassa *Virt.* 203: Jumalan muovaama ensimmäistä ihmistä ei voi verrata mihinkään kuolevaiseen (*οὐδενὶ θνητῷ σύγκριτος*).

Sana *σύγκριτος* pohjautuu verbiin *συγκρίνω*, joka tarkoittaa vertaamisen lisäksi yhdistämistä, ja tätä vastaavassa merkityksessä sana esiintyy nyt käsiteltävässä jaksossa. Filon käyttää sitä muuallakin kuvaamaan fyysistä, Jumalalle vastakkaista: Hän sanoo Egyptin (Filonilla usein kehon vertauskuva) hallitsijaa faraota ”kokoonpannun olennon” (*τοῦ συγκρίτου ζώου*) kuninkaaksi (*Sacr.* 48). Kohdassa *Mut.* 3 hän sanoo aistimaailman asioiden olevan ”kokoonpantuja (*σύγκριτα*), täynnä katoavaisuutta” kun taas jumalal-

¹⁸⁹ Elmgren 1939, 167 ja 170.

linen on ”osista koostumaton (ἀσύγκριτον) ja kuolematon”.¹⁹⁰ Käsitellessään ”kuolemalla kuolemista” (ks. s. 38) Filon käyttää em. verbin partisiippia ja sanoo fyysisen kuoleman merkitsevän aiemmin yhdistettyinä olleiden (συγκριθέντων) sielun ja kehon eroamista toisistaan (*Leg.* 1.106).

Sana ei esiinny Platonilla, ajatus sielun jakamattomuudesta kylläkin: Sokrateen mukaan yksi sielua kehosta erottavista tekijöistä on sen osiin jakamattomuus (*Faidon* 80a–b):

Eikö nyt johtopäätöksenä kaikesta tästä ole – – että sielu on mitä suurimmassa määrin jumalallisen, kuolematoman, järjellisen, yhtenäisen (μονοειδής), hajoamattoman (ἀδιάλυτος) ja aina samana ja muuttumattomana pysyvän kaltainen, ruumis taas inhimillisen, kuolevaisen, monimuotoisen, järjettömän, hajoavan (διαλυτός) ja alinomaa muuttuvan kaltainen?”¹⁹¹

εἰς παλιγγενεσίαν (”uuteen syntymään”): Kirjoittajakysymyksen osalta kiistanalaisen *De aeternitate mundi* -teoksen lisäksi sanaa esiintyy *corpus Filonicumissa* vain kolmesti (Platonilla ei kertaakaan):

- *Mos.* 2.65: Nooa perheineen saa toimia uuden syntymän johtajina (παλιγγενεσίας ἐγένοντο ἡγεμόνες) vedenpaisumuksen jälkeen. Kyse on selvästi ihmiskunnan uudesta syntymisestä, sillä vähän aiemmin Filon kertoo Jumalan pitäneen Nooaa kunnan miehenä, minkä ansiosta tästä tuli ”ihmisten toisen syntymän (δευτέρας γενέσεως ἀνθρώπων) alku” (*Mos.* 2.60). Παλιγγενεσία on tässä siten jotain myönteistä tai ehkä neutraalia mutta tuskin mitään kielteistä.
- *Post.* 124: Filon aloittaa jakeen Gen. 4:25 selityksensä Aadamille ja Eevalle Abelin murhan jälkeen syntyneestä Setistä: ”Tarkastelkaamme petoksella murhatun Abelin ikään kuin uutta syntymää” (τὴν δ’ ὥσπερ παλιγγενεσίαν Ἀβελ τοῦ δολοφονηθέντος σκεψώμεθα), ts. Setiä. Tämän nimi merkitsee Filonin mukaan ’kastelua’, ja vertauskuvallisesti on kyse siitä, että hyveiden virta kastelee sielua ja saa sen tuottamaan hedelmää. Kyse ei ole Abelin reinkarnaatiosta, sillä Filon sanoo Abelin siir-

¹⁹⁰ Filon sanoo sielun johtavaa osaa Platonin tavoin jakamattomaksi (ἄσχιτος; *Timaios* 36c, *Her.* 232; ἄτομος; *Leg.* 1.1.)

¹⁹¹ Muualla Platon esittää sielun jakautuvan osiin (esim. *Timaios* 69e–70e). Kyse voi olla hänen epäjohtonmukaisuudestaan tai sitten siitä, ettei hän yo. *Faidon*-sitaatissa sano sielun olevan absoluuttisen jakamaton vaan *eniten jakamatonta muistuttava*.

tyneen kehonsa jätettyään ”kohti parempaa luontoa” kun taas Set, hyveen siemen, ”ei koskaan jätä ihmiskuntaa” (*Post.* 173). Sana παλιγγενεσία viitanee siten Setin syntymiseen Abelin *tilalle*, ja se on ymmärrettävä kontekstissaan myönteiseksi.

- *Legat.* 324–325: Ilmaus esiintyy Filonin siteeraamassa kuningas Herodes Agrippan kirjeessä keisari Caligulalle: Herodes kiittää keisaria siitä, että tämä on vapauttanut hänet vankeudesta mutta sanoo joutuvansa ”sielun kahleisiin”, jos Caligula toteuttaa ai-keensa pystyttää Jupiterin patsas Jerusalemin temppeliin. Keisari Tiberius oli vangittanut Herodeksen, joka kirjeessään sanoo Caligulan karkottaneen hänestä kuolemanpelon ja herättäneen hänet henkiin: ”kuin olisit nostanut [minut] jälleensyntymisestä” (καθάπερ ἐκ παλιγγενεσίας ἀνήγειρας). Yonge kääntää ”you raised me up as it were from the dead” muuttaen kokonaan sanan παλιγγενεσία merkityksen. Monet muut ovat puolestaan muuttaneet ἐκ-preposition merkityksen: Colson ja Whitaker kääntävät ”you awakened me as though I were born anew”, Arnaldez, Pouilloux ja Mondésert ”tu m’as ranimé, comme en me ressuscitant par une nouvelle naissance”, Cohn taas ”Du erwecktest mich, als wäre ich wiedergeboren” ja Elmgren varsin luovasti ”uppväckte du mig ur graven liksom åter till liv”. Kohtaa ei ilmeisestikään ole voitu ymmärtää, mahdollisesti koska käsittetty παλιγγενεσία ei ole voitu käsittää minään negatiivisena. Sen ymmärtäminen reinkarnaatioksi ratkaisee ongelman ja mahdollistaa kohdan kääntämisen sen muuttamisen sijaan, mutta tämä ei tietenkään *todista*, että Filon käytti sanaa ko. merkityksessä. Asian selvittäminen vaatisi kyseisen Herodeksen kirjeen tarkempaa tutkimusta.

Yhteenvetona voidaan sanoa, että Filon käyttää termiä παλιγγενεσία niin harvoin ja erilaisissa merkityksissä, ettei sen muiden esiintymien tutkimisesta juuri ole apua kysyttäessä, mitä se kohdassa *Cher.* 114 tarkoittaa. Joka tapauksessa Liddellin ja Scottin mukaan sanan yksi merkitys on ’reinkarnaatio’, ja he antavat esimerkiksi Filonin kuoleman aikoihin syntyneen filosofi Plutarkhoksen.

ὀρμήσομεν (”riennämme”): Filon käyttää verbiä ὀρμάω (päämerkitykset ’rynnätä’ ja ’aloittaa’) vajaat viisikymmentä kertaa. Rientäminen voi tapahtua niin kohti kielteisiä (*Agr.* 36: ruoka ja juoma, *Leg.* 2.100: väärin tekeminen) kuin myönteisiäkin (*Prob.* 117: kuolemattomuus, *Leg.* 3.244: täydellinen hyve) asioita. Mielenkiintoisin kohdista on *Praem.* 62, jossa lisäksi yhdistyvät edellä esiintyneet siipien ja (takaisin) kääntymisen teemat:

Ennen kuin meissä oleva järki (λόγος) täydellistyy, kaikki me ihmiset sijaitsemme luontomme puolesta paheen ja hyveen rajalla kallistumatta vielä kummallekaan puolen. Mutta kun mieli (νοῦς) siipensä levittäen (πτερυξάμενος) alkaa nähdä hyvän koko sielulla – kaikkien sen osien kautta –, se rientää (ὀρμῇ) sitä kohti vapautettuna ja siivekkäänä (πτηνός) jättäen taakseen hyvän kaksoisveljen, pahan, jolta se kääntymättä (ἀμεταστρεπτί) pakenee vastakkaista tietä.

Saman tapainen kohta on *Leg.* 3.94, jossa takaisin kääntymisen teema näyttää olevan poikkeuksellisen korostetusti esillä: intohimoista vapautuneet eivät rientäneet (οὐχ ὀρμησαν) niihin takaisin kun taas toiset ”käännyttyään palasivat käännöksen” (τραπέντες – ἀνέδραμον τὴν τροπήν) ja riensivät (ὀρμησαν) tekemään samoja asioita (kuin ennenkin).

Verbin toista päämerkitystä, ’aloittaa’, Filon käyttää yleensä kuvaamaan tavalla tai toisella Jumalasta pois päin suuntautuvaa liikettä: henki palaa itseensä, mistä se aloittikin (*Deus* 35); viisaiden sielut palaavat maan päältä sinne mistä aloittivatkin (*Conf.* 78); puhtaasti filosofoineiden sielut lentävät ylös sinne mistä aloittivatkin (*Gig.* 14).

Platon käyttää verbiä runsaat 70 kertaa. Hänellä korostuvat merkitykset ’suuntautua’, ’siirtyä’ ja ’ryhtyä’, eikä hän näytä juurikaan käyttävän sanaa sen kaltaisissa uskonnollisissa yhteyksissä kuin Filon edellä. Platonin teoreettinen pohdinta (*Valtio* 436a–) siitä, ”teemmekö kaiken mitä teemme yhdellä ja samalla sielumme puolella”, toimimmeko ”näissä tapauksissa koko sielulamme, kun niihin kerran ryhdymme (ὅταν ὀρμήσωμεν)” tuo mieleen edellä siteeratun kohdan *Praem.* 62; kummassakin on ὀρμάω-verbin lisäksi esillä koko sielulla (ὅλη τῇ ψυχῇ) tekeminen. Kontekstit ovat kuitenkin erilaiset ja kyse voi olla pelkästä sattumasta.

ἄσωμάτων (”aineettomien asioiden”): Filon käyttää sanaa runsaasti toistasataa kertaa. Esiintymistä kolme muutakin on *De Cherubim* -teoksessa, ja ne valaissevat hyvin sitä, mitä Filon sanalla kohdassa 114 tarkoittaa:

- Kohta 49 sisältää kaksi esiintymää. Filon luonnehtii Jumalaa ”aineettomien ideoiden aineettomaksi asuinsijaksi” (ἀσωμάτων ἰδεῶν ἀσώματος χώρα).
- Kohdassa 60 Filon selittää sielun kyenneen ymmärtämään vain aineettomia asioita (τὰ ἀσώματα) ennen kuin Jumala antoi sille aistimisen kyvyn.

De somniis -teoksessa sana esiintyy toistakymmentä kertaa ja viittaa useimmiten sieluun mutta myös esim. sielussa asuvaan valoon sekä mieleen.

Platon käyttää sanaa ἀσώματος vain muutaman kerran. *Sofistissa* hän sanoo sielun ja siinä esiintyvien hyveiden olevan aineettomia (247b,d). *Faidonissa* Sokrates todistelee sielun kuolemattomuutta sekä sen pre-eksistenssiä ja reinkarnaatiota; hänen keskustelukumppaninsa Simmias ei kuitenkaan vakuutu, että sielu voi olla olemassa ilman kehoa ja perustelee epäilyksiään alla olevalla esimerkillä osoittaakseen, että aineeton on riippuvainen aineellisesta. Jaksossa esiintyvät kolme kreikaksi merkittyä sanaa muodostavat kiintoisan yhtymäkohdan nyt käsiteltävälle Filonin tekstikohdalle (85e–86a):

- - viritetyssä lyyrassa on harmonia näkymätön, ruumiiton (ἀσώματος), täydellisen kaunis ja jumalallinen, itse lyyra ja kielet taas ovat ruumiita (σώματα) ja ruumiillisia, yhteen liitettyjä (σύνθετα), maan kaltaisia ja sukua kuolevaiselle.

Tarkastellun tekstijakson (*Cher.* 114) merkitys jää epävarmaksi. Se on ilman ristiriitaa tulkittavissa kuvaamaan reinkarnaatiota, ja näin eräät tutkijat ovat tehneetkin (ks. kappale 2.3.4). Tällainen tulkinta ei ole yhtä ilmeinen kuin kahdessa edellisessä tekstikohdassa. Erityisesti huomiota kiinnittää Filonille tyypillisen ylä-alasuuntaisen liikkeen puuttuminen. Seuraavassa kohdassa (*Cher.* 115) Filon puhuu siitä, miten sielu niin halutessaan jättää ihmisen ja lähtee kohti Jumalaa, mikä varmastikin viittaa fyysisen kuoleman jälkeisiin tapahtumiin. Hän ei tässä kuitenkaan puhu Jumalan yhteyteen pääsystä (uuteen) syntymään liittyvää sanastoa käyttäen. Kohdassa *Cher.* 114 fyysinen kuolema ja aineettomassa tilassa oleminen näyttävät *edeltävän* uutta syntymää, mikä on ainakin lievässä ristiriidassa kohdassa *QG* 1.16 ilmaistun ajatuksen kanssa, että fyysinen kuolema *sinänsä* on hyvälle ihmiselle uuden elämän alku. Tarkastellussa kohdassa Filon puhuu sen sijaan yleisellä tasolla liittämättä kuvauseensa moraalista ulottuvuutta; hän ei siis puhu erityisen edistyneistä sieluista, ja tämä tekee epätodennäköiseksi sen, että kyseessä

olisi kuvaus kehosta ja aisteista lopullisesti vapautuneen sielun yhtymisestä Jumalaan. Reinkarnaatio on siten varteenotettava joskaan ei täysin ilmeinen tulkinta kohdalle.

3.5.4 Sielun nousu ja paluu mielentiloina (*De specialibus legibus* 3.1–6)

Vaikka edellä käsitelty kolme tekstikohtaa näyttävät selvästi puhuvan kehosta fyysisessä kuolemassa eronneen sielun kohtaloista, on hyvä tarkastella myös toiselta suunnalta sitä mahdollisuutta, että kyse kuitenkin olisi ihmisen sielun- tai mielentiloista eikä reinkarnaatiosta. Jakso *Spec.* 3.1–6 tarjoaa tähän hyvät mahdollisuudet.

Kyseessä on omakohtainen kuvaus siitä, miten Filonilla oli aiemmin ollut paljon enemmän aikaa omistettavaksi filosofialle ja kontemplaatiolle vastakohtana kerronta-ajankohdan tilanteelle, jossa poliittiset toimet vievät valtaosan hänen ajastaan. Filon kertoo, että noina kontemplatiivisina aikoina hän ei välittänyt kehon mukavuuksista tai muusta maallisesta. ”Näytin aina tulevan kannetuksi korkeuksiin (ἄνω μέταρσιος ἐδόκουν αἰεὶ φέρεσθαι) – ja olevan yhdessä auringon ja kuun ja koko taivaan ja maan kanssa (συμπεριπολεῖν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ σύμπαντι οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ).” Sieltä ”ylhäältä, eetteristä (ἄνωθεν ἀπ’ αἰθέρος)” hän saattoi kuolevaiselämän kohtaloita paenneena (ἐκπεφευγότα τὰς ἐν τῷ θνητῷ βίῳ κήρας) katsella mielensä silmällä maan päälle. Pahoista asioista tuskallisin, kateus, kuitenkin heitti hänet alas (καταβαλεῖν) politiikan pyörteisiin. Filonin onnistui silti säilyttää halunsa oppia, ja tuo halu kohottaa ja nostaa/keventää/lohduttaa (ἀνεγείρει καὶ ἀνακουφίζει) häntä yhä. Milloin vain on hetki rauhaa, hän siivekkäänä kelluu [poliittisten ongelmien] yläpuolella lähestulkoon ilmojen halki lentäen (ὑπόπτερος ἐπικυματίζω μόνον οὐκ ἀεροπορῶν). Viisauden valo valaisee häntä edelleen, ja hän haluaa jatkaa Mooseksen pyhien käskyjen tutkimista ja niitä koskevien, useimmille tuntemattomien asioiden paljastamista.

Kuvauksen kielellä on useita yhtymäkohtia edellä käsiteltyjen kohtien kanssa. Kohoaminen tapahtuu pois kuolevaiselämästä, ja siipien ja keveyden metaforat ovat tässäkin esillä.

Erojakin on. Siinä missä kohdassa *Somn.* 1.138–139 sielut liikkuvat ilman ja maan välillä, tässä kohoaminen tapahtuu ylemmäs, eetteriin tai tai-

vaaseen saakka.¹⁹² Kohdassa *QE* 2.40 jää epäselväksi, miltä korkeudelta sielut ”vähän matkaa” lennettyään palaavat. Nyt tarkasteltavassa kohdassa puhutaan eetteriin saakka kohoamisesta, ja jos kehoon vielä sidottu sielu voi kohota niinkin korkealle, alempana kääntymässä käyvät (*Somn.*) eivät ehkä ole kokeneet fyysistä kuolemaa. Tässä Filon kuitenkin sanoo, että hän vain ”näytti” kohoavan. Hän ei erikseen mainitse sielun erkaantuneen kehosta toisin kuin *De somniis* -teoksessa. Merkittävä ero on myös, että kuvauksesta puuttuu mahdollisuus, ettei hän palaisikaan alas; maanpäällinen elämä jatkuu kohoamisen välillä. Tämä tukee epäsuorasti ajatusta, että milloin palaamattomuuden mahdollisuus on, kyse on fyysisestä kuolemasta.

3.5.5 Ristiriita reinkarnaation kanssa? (*De cherubim* 120)

Kuten edellä on tullut esiin, jotkut tutkijat sanovat Filonin kiistävän reinkarnaation antamatta yhtään esimerkkiä tällaisista tekstikohdista. Ainoa itse löytämäni kohta, jonka voidaan ehkä ajatella olevan ristiriidassa toistuvien ruumiillistumien kanssa on *Cher.* 120:

ἕκαστος γὰρ ἡμῶν ὥσπερ εἰς ξένην πόλιν ἀφίκεται τόνδε τὸν κόσμον, ἥς πρὸ γενέσεως οὐ μετεῖχε, καὶ ἀφικόμενος παροικεῖ, μέχρις ἂν τὸν ἀπονεμηθέντα τοῦ βίου χρόνον διαντλήσῃ

Sillä jokainen meistä on tullut tähän maailmaan niin kuin vieraaseen kaupunkiin, jonka asioihin ei ennen syntymää osallistunut, ja tultuaan asuu muukalaisena kunnes elämälle määrätty aika on kulunut loppuun.

Kohta korostaa kontekstissaan eroa Luojan ja luotujen välissä: Filon jatkaa, että ainoastaan Jumala on *kansalainen*, luodut ovat vain muukalaisia – ”järjettömät” pelkkiä pakolaisia.

On hämmentävää, että Filon vertaa toisiinsa ”tätä maailmaa” ja ”vierasta kaupunkia, jonka asioihin ei ennen syntymää osallistunut”. Millä tavoin jonkin kaupungin asioihin voisi osallistua ennen syntymää? (Paitsi tietenkin edellisessä elämässä, mutta tällainen tulkinta ei vaikuta mielekkäältä.)

Joka tapauksessa ihmisellä ei näytä olevan mahdollisuutta saavuttaa maailman kansalaisuutta, sillä hän pysyy muukalaisena. Tämä ehkä tarkoittaa myös, ettei hän siksi pääse osallistumaan maailman asioiden hoitamiseen, joka taas näyttäisi sisältyvän μετέχω-verbin käyttöön. Sen päämerkityksiä ovat ’olla jäsen’, ’olla osallinen’ ja ’osallistua’, mutta Liddellin ja Scottin

¹⁹² Näiden keskinäinen järjestys oli todennäköisesti edellä kohdan *QE* 2.40 armeniankielisesä versiossa mainittu ilma, eetteri, taivas.

Lysiakselta antama esimerkki (ὁξιοῖ νυνὶ μετέχειν τῆς πόλεως) näyttää viittaavan asemaan, jonka arvoiseksi on osoittauduttava; kyse lienee oikeudesta päästä päättämään kaupungin asioista sen kansalaisena.

Voidaan ehkä ajatella, että ”kaupunki” ja ”maailma” ovat Filonille tässä enemmän tai vähemmän sama asia. Kohdan ajatus olisi siinä tapauksessa, että synnymme tähän maailmaan ilman, että olemme osallistuneet sen asioiden hoitamiseen; olemmehan vain muukalaisia, ja asioiden hoito taas on ainoan kansalaisen eli Jumalan käsissä. Tällöin kohta ei olisi ristiriidassa reinkarnaation kanssa. Selitys ei ole täysin tyydyttävä, koska se jättää epäselväksi, miksi Filon ylipäänsä käyttää ilmausta ”ennen syntymää”. Joka tapauksessa vaikuttaa selvältä, ettei kohtaa voi tulkita siten, että ennen syntymäämme emme ole olleet maan päällä lainkaan.

3.6 Yhteenveto

Filonin tulkinta ihmisen kahdesta luomisesta Genesiksen kahdessa ensimmäisessä luvussa ja näiden geneeristen ihmisten (taivaallinen ja maallinen) suhteesta ihmisyyksiin ei ole kovin selvä. Tämän tutkielman aiheen kannalta on kuitenkin merkityksellistä, että hän sanoo ihmisen mielen tai sielun olevan ”Jumalan kuvan mukaan luotu” – aivan kuten alkuperäinen taivaallinen ihminen. Lankeemus, *sielun kuolema*, tapahtui, kun nautinto sai aistien avulla mielen orjuutettua elämään *kuolevaiselämää* paheiden ja aistien vallassa, kehoon sidottuna. Näin tulkittuna lankeemus irtautuu paratiisikertomuksen kehyksistä ja tulee osaksi kenen tahansa omaa elämää. Se soveltuu siten hyvin tukemaan Filonin perusviestiä, kehotusta tulla kuolemattomaksi jälleen suuntautumalla pois kehosta ja aisteista kohti hyveitä, filosofiaa ja Jumalaa.

Tällainen uudelleenorientoituminen merkitsee sielulle¹⁹³ mahdollisuutta perua tekemänsä vaihtokauppa, jolla se vaihtoi kuolemattomuutensa kuolevaisuuteen. Sielu voi palata muukalaisuudestaan takaisin taivaalliseen ”metropoliin”. Se ei kuitenkaan voi pelastua pelkin omin voimin, sillä toivo Jumala-yhteydestä on Filonin mukaan vain niillä, jotka Jumala vapauttaa kehon vankilasta ja tuo kotiin.

¹⁹³ Käytän ihmisen henkisestä olemuspuolesta tässä yksinkertaisuuden vuoksi enimmäkseen sanaa ”sielu”, vaikka joissain kohdin voisi tarkasti ottaen olla aiheellista käyttää sanaa ”mieli”.

Kehosta vapautuminen ei tarkoita fyysisen kuoleman tavoittelua eikä myöskään sitä, että pelastuminen olisi automaattista kuoleman jälkeen – muutoinhan kaikki Filonin eläville antamat kehotukset suuntautua pois kehosta kohtia filosofiaa ja Jumalaa olisivat tarpeettomia. Filon käsittää kehon Platonin tavoin sielun vankilana ja hautana. Minkäänlainen ajatus ruumiillisesta ylösnousemuksesta ei sovi hänen ajatteluunsa. Filon ei muullakaan tavoin viittaa mihinkään kaikille yhteiseen historian loppuun kuten tuomiopäivään, vaan pelastuminen on yksilölle tapahtuva asia.

Paitsi käsitys kehosta, myös osa siitä vapautumisen keinoista yhdistää Filonia ja Platonia. Esimerkiksi oikein filosofoiminen ja ”kuoleman harjoittelu” (joka mahdollisesti tarkoittaa maalliselle elämälle kuolemista) esiintyvät kummallakin. Sielun pre-eksistenssi on kiistaton osa paitsi Platonin, myös Filonin ajattelua toisaalta lukuisten tekstikohtien, toisaalta hänen ajattelunsa sisäisen logiikan nojalla: miten esim. keho sielun vankilana tai hautana voidaan muutoin ymmärtää?¹⁹⁴

Kaikkeen edellä esitettyyn reinkarnaatio sopii kitkatta. Mutta siinä missä Platon käsittelee ko. ajatusta monissa teoksissaan avoimesti, Filon on paljon varovaisempi. Reinkarnaation suoria mainintoja on Filonin teoksissa vain kaksi: *Somn.* 1.139 (selvä) ja *QE* 2.40 (todennäköisin tulkinta). Lisäksi pidän kohtaa *Cher.* 114 mahdollisena viittauksena reinkarnaatioon. Kahden ensin mainitun yhteydet Platonin teksteihin ovat huomattavat niin ajatuksellisesti kuin sanastollisestikin. Siipien avulla kohoamisen kuva yhdistää Filonin Platonin esittämään vertaukseen sielun pelastumisesta reinkarnaation kierrosta takaisin jumalten joukkoon, ja laajemminkin koko ajatus sielun joutumisesta alas maailmaan ja sen noususta takaisin vastaa Platonin erityisesti *Faidroksessa* ja myös *Timaioksessa* esittämiä kuvauksia. Kummallakin sielu toisaalta joutuu reinkarnoitumaan, toisaalta maisen elämän vetämänä haluaa tehdä niin. Kummankin näkemys pelastumisen edellytyksistä on saman tapainen, samoin sielusta, vaikka sielun osien nimitykset ja lukumäärä vaihtelevat. Se, että Filonin yleisö on todennäköisesti yhdistänyt monet tämän aja-

¹⁹⁴ Voitaisiin tosin ehkä periaatteessa ajatella, että sielujen vankeus kehoissa johtuu geneerisen maallisen ihmisen lankeemuksesta ja koskee kaikkia ihmisiä jonkinlaisen perisyntin tavoin. Filon ei kuitenkaan missään näytä viittaavan ajatukseen, että yksilön sielu syntyisi lapsen sikiämisen tai syntymän hetkellä.

tuksista Platoniin koskee siten huomattavan suurta määrää platonistisia kuvia sisältäviä tekstikohtia, ei vain niitä, joissa suoraan viitataan reinkarnaatioon.

Filon on kuitenkin myös merkittävästi muokannut Platonin esittämiä ajatuksia. Filonilla sielujen maan päälle joutumisen syy ei ole taitamattomuus vaan lankeemus aistinautintoihin, ja ajatusta sielun kuolemasta ja sen kuolevaiselämästä Filon ei ole omaksunut ainakaan Platonilta. Filon on myös jättänyt pois Platonin reinkarnaatiota koskevat täsmälliset vuosituhattmäärät ja puhuu vain ”luonnon” määräämistä ajoista. Platonista poiketen Filon tuo useassa yhteydessä esiin Jumalan armon ratkaisevan roolin lopullisessa kehosta ja kuolevaiselämästä vapautumisessa. Toisin kuin Platon *Timaioksessa*, Filon ei liene pitänyt eläimeksi syntymistä mahdollisena eikä suoraan sijoita sieluja tähtiin. Toisin kuin *Faidroksessa*, Filonin teoksissa ei kuvata taivaallista valjakkoajelua Zeuksesta puhumattakaan, vaikka siivekkäiden vaunujen ja Jumalan seuraamisen kuvia käytetäänkin. Platonin viittaukset polyteismiin Filon luonnollisesti poisti.

Filon kuvaa myös kontemplaatioon kohoamista (*Spec.* 3.1–6) saman tapaisin mm. siipiin ja keveyteen liittyvin kielikuvin kuin millaisia hän käyttää reinkarnaation yhteydessä. Tapaukset näyttää kuitenkin olevan mahdollista erottaa toisistaan varsin vaivattomasti, mm. siksi, että edellisessä tapauksessa kohoaminen on ”näennäistä” (verbi δοκέω) ja siitä puuttuu mahdollisuus, ettei paluuta tapahtuisikaan. Filon ei missään näytä kiistävän reinkarnaatiota.

4. Pohdinta

Vahvin näyttö sen puolesta, että reinkarnaatio oli osa Filonin ajattelua on luonnollisesti se, että hän suoraan sanoo joidenkin sielujen palaavan kuolevaiselämäänsä sen jälkeen, kun ne ovat vapautuneet kehosta fyysisessä kuolemassa. Reinkarnaatio ei ainoastaan *sovi* hänen yksilöeskatologiseen ajatteluunsa, sille on suorastaan vaikea kuvitella loogista vaihtoehtoa.

Erikseen on syytä mainita, ettei Filon mitä ilmeisimmin missään esitä varauksia avoimeen platonismiinsa kritisoimalla reinkarnaatioajatusta. Vaikka kreikkalaiset runoilijat olivat huomattavasti paremmin esillä hellenistisessä koulujärjestelmässä ja tuon ajan kirjastoissa kuin filosofit,¹⁹⁵ hyvän hellenistisen yleissivistyksen omanneet lienevät tunteneet Platonin dialogeja sen verran, että esimerkiksi Filonin puheet sielun kohoamisesta siivin takaisin sinne, mistä se on tullut ovat kuulostaneet tutuilta. He ovat varsin mahdollisesti myös tienneet ajatuksen liittyvän Platonilla reinkarnaatiosta vapautumiseen. Filon itse on luonnollisesti ollut tästä täysin tietoinen, ja hänen on vähintäänkin täytynyt pitää mahdollisena, että kuulijoiden joukossa (lukijoista puhumattakaan) on Platonin tuntijoita ja että se mitä hän sanoo saatetaan yhdistää reinkarnaatioon. Se ettei hän tästä huolimatta missään kiistä tätä oppia tekisi hänen hyväksyntänsä sille varteenotettavaksi vaihtoehdoksi siinäkin tapauksessa, ettei hän *missään* ilmaisisi myönteistä kantaansa. Filonin Platoniin kohdistama kunnioitus ei ollut kritiikitöntä: homoeroottinen käytös ja ajatus alunperin androgyynistä ihmisestä ovat esimerkkejä asioista, joiden kohdalla hän tekee pesäeron ihailemaansa filosofiaan.

Filonin reinkarnaatiomaininnat näyttää olevan suhteellisen vaivatonta erottaa hänen kuvauksestaan mielen kohoamisesta kontemplaation sfääreihin, joten tämä sinänsä huomion arvoinen tulkintavaihtoehto voidaan sulkea pois. Toinen vaihtoehto olisi ajatella, että kuoleman jälkeen seuraa Filonin mukaan joko ikuinen rangaistus tai pelastus, ja että jälkimmäinen edellyttää sitä totista Jumalan-etsintää ja pois aistimaailmasta kohti filosofiaa suuntautumista, jota hän niin korostaa. Tällaista tulkintaa vastaan puhuu kuitenkin se, että Filon ei missään näytä varoittlevan yleisöään siitä, että jos tämä ei *kuoleman tullessa* ole edennyt riittävästi hyveissä tai kontemplaatiossa, vaarana

¹⁹⁵ Koester, 1995, 97, 99.

olisi jokin peruuttamaton onneton kohtalo. Sen sijaan hän sanoo eksplisiittisesti, ettei kehosta vapautumisessa ole kyse fyysisestä kuolemasta. Kuoleman merkitys ei ylipäättään näytä olevan ratkaiseva: yhtäältä ihminen voi jo kehossa ollessaan saavuttaa kontemplaatioissa kokemuksen Jumalasta, toisaalta kehon kuolema ei taikaiskusta muuta kuollutta sielua eläväksi ja johdata sitä sen lopulliseen päämäärään, Jumalaan. Filonin näkemysten kannalta ei itse asiassa ole suurta käytännön merkitystä sillä, tapahtuuko nautinnoista filosofiaan suuntautuminen jne. yhden vai useamman elämän aikana. Kun kehosta on vapauduttava mutta fyysinen kuolema ei tähän riitä, reinkarnaatio vaikuttaa jo puhtaasti loogiselta kannalta katsottuna välttämättömältä osalta Filonin ajattelua.

Suorat viittaukset reinkarnaatioon ovat kuitenkin hyvin harvassa. Miksi näin on? Filon tietenkin tiesi poikkeavansa aiemmasta juutalaisesta traditiosta (ainakin kirjallisesta), ja halusi ehkä siksi käsitellä aihetta varovasti. Hän katsoi silti missiokseen paljastaa massoille tuntemattomia asioita niille, jotka haluavat ymmärtää. Filonin kirjoituksilla onkin osittain esoteerinen luonne, sillä ne sisältävät viittauksia vihittyihin kuulijoihin. Kappaleen 3.4 kolmesta ensimmäisestä tekstistä *Somn.* ja *Cher.* kuuluvat pidemmälle edistyneelle juutalaiselle kuulijakunnalle tarkoitettuun lain allegoriaan, eikä *QE*:kaan liene tarkoitettu ulkopuolisille.¹⁹⁶ Tämä saattaisi viitata siihen, että Filon ei tuntenut tarvetta sisällyttää ei-juutalaisille tarkoitettuun materiaaliin viittauksia reinkarnaatioon, vaan halusi nimenomaan tutustuttaa juutalaisen yleisönsä ajatukseen. Tekstikohtien määrä on kuitenkin niin pieni, ettei asiasta voida esittää juuri muuta kuin spekulaatioita.¹⁹⁷ Jos reinkarnaatiolla todella oli Filonin ajattelussa esoteerisen opin luonne, tämä merkitsee, että sitä koskevien

¹⁹⁶ Näin Koester 1995, 267, joka sanoo *QG*:n ja *QE*:n kytkeytyvän todennäköisesti tiiviisti Aleksandrian juutalaisyhteisön elämään ja heijastelevan seurakunnan keskimääräisen jäsenen ajatusmaailman ymmärtämistä.

¹⁹⁷ Eksplisiittisten mainintojen vähäisyyttä saattaisivat periaatteessa selittää myös sellaiset mahdollisuudet kuin että Filon pyrki välttämään sellaisten oppien tallentamista kirjalliseen muotoon, jotka oli tarkoitettu kaikkein pienimmälle piirille, tai että hän käytti verhottuja, vain vihittyjen ymmärtämiä ilmaisuja kuten erilaiset viittaukset kilvoittelijan sielun edestakaiseen ylä-alasuuntaiseen liikkeeseen. Myös myöhemmällä aleksandrialaisella teologialla näyttää folleen esoteerinen ulottuvuus. Toisen vuosisadan lopulta jKr. alkaen Aleksandriassa toimineen kristillisen teologikoulun piirteisiin kuului porrastettu eteneminen kohti syvempiä mysteerejä. Koulun tärkeimmät opettajat, Clemens Aleksandrialainen ja Origenes (k. 253 jKr.) tunsivat Filonin tuotannon ja jälkimmäinen jopa mainitsi tämän monesti yhtenä edeltäjistään (ei tosin aina nimeltä; ks. Runia 1993, 160–162), mutta niin Filonin teosten kuin hänen ajatustensakin välittymisen historia 1. ja 2. vuosisadalla tunnetaan huonosti (ks. van den Hoek 1997). Ei myöskään ole säilynyt tietoa, toimiko Filonin ympärillä minkäänlaista koulua. Joka tapauksessa suullisen tradition rooli on juutalaisuudessa ollut merkittävä.

mainintojen harvalukuisuutta ei itsessään voida käyttää argumenttina hänen reinkarnaatiouskoaan vastaan. Tällöin täytyy kuitenkin varoa kehämäistä päättelyä: esoteerisuutta ei voida päätellä mainintojen vähyydestä. Sen sijaan maininnat vihityistä viittaavat selvästi tähän suuntaan.

Se että Filon vain aivan muutamassa kohdin suoraan viittaa sielujen paluuseen maan päälle lienee pääsyy sille, että tätä hänen ajattelunsa piirrettä ei läheskään aina mainita kirjallisuudessa edes mahdollisuutena. Tämä on erikoista siksikin, että meidän tuntemamme ajanlaskun taitteen juutalaista traditiota vasten reinkarnaatio on täysin poikkeuksellinen yksilöeskatologinen ratkaisu.¹⁹⁸ Toisaalta juuri tämä seikka lienee omiaan tekemään tutkijat varovaisiksi mainitsemaan seikkaa, jonka sopivuudesta Filonin kokonaisajatteluun ihmisen kehittymisestä kuolevaisesta takaisin kuolemattomuuteen he ovat epävarmoja. Tämän kokonaisuuden puutteellinen hahmottaminen on ehkä myös sen taustalla, että osa tutkijoista perusteluita esittämättä väittää Filonin kiistäneen reinkarnaation tai sanoo, ettei tämä siitä kirjoittaessaan tarkoittanut mitä sanoi. Aihe saattaa lisäksi sinänsä olla teologisesti kiusallinen, osaksi mahdollisesti siksi, että se yhdistetään suuren yleisön keskuudessa yleensä automaattisesti itämaisiin, erityisesti intialaisiin uskontoihin tietämättä, että reinkarnaatio on ”yksi vanhimmista osista länsimaiden henkistä historiaa.”¹⁹⁹

Pohdittaessa Wolfsonin peräänkuuluttamaa Filonin raamatullisten lähtökohtien ja filosofisten ajausten suhdetta²⁰⁰ ei ole aivan selvää, kummat niistä ovat itse asiassa olleet hänen lähtökohtansa. Toisin sanoen: onko Filon käyttänyt platonistista terminologiaa ja kuvastoa Toorasta löytämänsä sanoman ilmaisemiseen vai onko hän löytänyt ko. sanoman sitä filosofian innoittamana etsittyään? Joka tapauksessa näki niiden välillä vastaavuuksia, jotka hän uskoi voivansa selittää allegorisen tulkintamenetelmänsä avulla. Tooraa Filon ei voinut korjata, mutta kylläkin tulkita, ja hän käyttää sitä yhdistellen melko vapaasti eri paikoissa esiintyviä ajatuksia ja jopa repliikkejä. Platonin ajatuksia hän valikoinnin lisäksi muokkaa.²⁰¹ Kreikkalaisen filosofian ja juutalaisen tradition synteesiinsä hän on antanut myös oman ”inspiroituneen” panoksen-

¹⁹⁸ Saman tapainen tilanne näyttää vallitsevan Josefuksen mainitseman fariseusten mahdollisen reinkarnaatiouskon suhteen.

¹⁹⁹ Vollenweider 2002, 327.

²⁰⁰ Ks. s. 5.

²⁰¹ Ks. s. 74.

sa kuten mahdollisesti esim. sielun kuoleman ja kuolevaiselämän käsitteet. Mielestäni Filonin näistä elementeistä synnyttämä kokonaisuus on *sisäisesti* suhteellisen johdonmukainen. On toinen asia, miltä se keskiplatonismin tai perinteisemmän juutalaisuuden näkökulmasta näytti. Tunnettu tosiseikkahan on, ettei Filonilla ole juuri minkäänlaista vaikutushistoriaa juutalaisuuden piirissä – eikä sitä löydy myöskään myöhempien platonistien kirjoituksista.²⁰²

Myöhemmän juutalaisuuden kehityksen kannalta kiintoisa kysymys kuitenkin on, ovatko Filonin ja kabbalan reinkarnaatiouskot toisistaan riippumattomia ilmiöitä. Kysymyksen selvittämiseksi olisi tarpeen tutkia sekä laajemmin hellenistisessä juutalaisuudessa esiintyneitä käsityksiä että kabbalan mahdollisesti varhaiseen rabbiiniseen juutalaisuuteen ulottuvia juuria. Keskeistä olisi analysoida Josefuksen yksilöeskatologisia käsityksiä, jotta voitaisiin arvioida hänen lausuntojaan uusiin kehoihin siirtyvistä sieluista.

Myös Uusi testamentti sisältää kiintoisaa vertailuaineistoa: mitä muuta kuin Mal. 3:23–24 on esimerkiksi niiden Jeesuksen lausuntojen taustalla, joissa hän sanoo Johannes Kastajasta, että ”Elia on jo tullut” (Mark. 9:13) tai että Johannes ”on Elia, jonka oli määrä tulla” (Matt. 11:14)?

Myöhempi kristinusko, erityisesti platonististen kirkkoisien käsitykset, tarjoaa mielenkiintoisia mahdollisuuksia tutkia Filonin vaikutushistoriaa. Tuon vaikutushistorian kannalta keskeiset aleksandrialaiset kirkkoisat Clemens ja Origenes käsitelivät kirjoituksissaan myös reinkarnaatiota. Clemens käsittelee aihetta useissa kohdin osana eri tahojen uskomuksia tai opetuksia mutta vaikuttaa vastahakoiselta ilmaisemaan suoraan omaa kantaansa esimerkiksi seuraavissa teoksensa *Stromata* kohdissa:

- 4.12.85 koskee 2. vuosisadalla eläneen aleksandrialaisen gnostilaissympatioita omanneen kristityn teologin Basilideen reinkarnaatiomyönteistä näkemyksiä.
- Kohdassa 5.14.91 Clemens käsittelee lyhyesti Platonin *Valtio*-teoksen loppumyytin jälleensyntymiskuvausta.
- 6.4.35: Clemensin mukaan parhaat filosofit ovat omineet näkemyksiä eniten egyptiläisiltä, sekä reinkarnaatio-opin että muita.

Kohdassa *Stromata* 7.6.32 Clemens näyttää viittaavan Pythagoraan ja tämän kannattajien reinkarnaatiouskoon ”uneksimisena”, mutta konteksti (uh-

²⁰² Dillon 1977, 144.

raaminen ja lihansyönti) ja kohdan vaikeaselkoisuus jättävät hänen kantansa tulkinnanvaraiseksi.

Origeneen teksteistä löytyy sekä suoraviivaisia reinkarnaation leimaamisia kirkon opille ja apostoliselle traditiolle vieraaksi (esim. *Commentarium in evangelium Matthaei* 13.1) että nimenomaisia kieltäytymisiä kannanotosta asiaan (esim. *Commentarii in evangelium Joannis* 6.14.84). Yksi niistä kolmesta kohdasta, joissa Origenes mainitsee Filonin nimeltä koskee *De somniis*-teosta, ja tarkemmin ottaen juuri sen Jaakobin tikapuu-unen tulkintaa. Origenes arvelee ensin, että Mooses on kertomuksellaan tikapuista viitannut ehkä Platonin ajatukseen, että sielujen tie maan päälle ja pois maan päältä on syntyminen planeettojen kautta, tai johonkin vielä suurempaan.²⁰³ Hän jatkaa (*Contra Celsum* 6.21): ”[Näistä tikapuista] on myös Filon laatinut kirjan, joka on järkevän ja älykkään tutkimisen arvoinen niille, jotka rakastavat totuutta.” Yksittäiset kannanotot ja lausumat ovat tietenkin vain aineksia jonkun tietyn ajattelijan näkemysten selvittämisessä, ja ne on aina asetettava kyseisen henkilön kokonaisajattelun kontekstiin.

²⁰³ Jää epäselväksi, mihin Origenes viittaa, eikä myöskään asiasta kertova Runia 1993, 160 mainitse mitään Platonin tekstikohtaa. Lähimmäksi ajatukseltaan tulee *Timaios* 42a–b, jossa Platon sanoo, että ne sielut, jotka elävät halliten (A. M. Anttilan käännös ”toteuttaen” Platonin kootuissa teoksissa ei ole perusteltu) aistinsa ja erilaiset tunteet pääsevät takaisin synty-mätähdelleen.

Lähteet, apuneuvot ja kirjallisuus

Lähteet ja apuneuvot

*Huom. Kreikankieliset tekstijulkaisut, joiden teksti on saatu TLG:stä on merkitty *:llä.*

Aejmelaeus, Lars. Uuden testamentin kreikan kielioppi. Helsinki: Kirjapaja, 2003.

Aristophanes

- V. Coulon and M. van Daele, Aristophane, vol. 3. Paris: Les Belles Lettres, 1928.*

Aristoteles

- P. Moraux, Aristote. Du ciel. Paris: Les Belles Lettres, 1965.*
- W.D. Ross, Aristotle. De anima. Oxford: Clarendon Press, 1961.*
- Sielusta. Suom. Kati Näätsaari. Helsinki: Gaudeamus, 2006.

BHS

- Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph et al. Editio Secunda. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1983.

Clemens Alexandrinus

- L. Früchtel, O. Stählin, and U. Treu, Clemens Alexandrinus. – Die griechischen christlichen Schriftsteller 52. Berlin: Akademie Verlag, 1960–1970.*

Concise Oxford Dictionary of World Religions. Ed. by John Bowker. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Encyclopaedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge, osa 17. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1953.

Eusebius Caesariensis

- Eusebiuksen kirkkohistoria. Kreikan kielestä kääntänyt sekä johdannolla ja selityksillä varustanut Ivar A. Heikel. Toinen painos. Helsinki: Otava, 1997.

Flavius Iosephus

- Flavii Iosephi opera I–VIII. Edidit et apparatus critico instruxit Benedictus Niese. Editio secunda. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1955.*

Heraclitus

- H. Diels and W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 1, 6th edn. Berlin: Weidmann, 1951.*

Herodotus

- Herodotoksen Historiateos. Suom. Edvard Rein. Porvoo: WSOY, 1964.

Kiilunen, Jarmo & Hakola, Raimo. *Alfaster alkuun. Johdatus Uuden testamentin kreikkaan*. Helsinki: Finn Lectura, 2005.

Leiwo, Martti. *Kreikan syntaksia funktionaalisen kieliopin mukaan*. – <http://www.helsinki.fi/hum/kla/leiwo/kreikansyntaksi.pdf>. Katsottu 15.8.06.

Liddell, H. G. ja Scott, R., *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.

Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*. 27. revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Origenes

- C. Blanc, Origène. *Commentaire sur saint Jean*, 3 vols. Paris: Éditions du Cerf, 1966–1975.*
- M. Borret, Origène. *Contre Celse*, 4 vols. Paris: Éditions du Cerf, 1967–69.*
- E. Klostermann, *Origenes Werke*, vol. 10.1–10.2. Leipzig: Teubner, 1935–1937.*

Philo Alexandrinus

- *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. Par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert. Paris: Cerf, 1961–92.
- *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Ediderunt L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter. Berlin: Reimer 1896–1915.*
- *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)*. English Translation by F. H. Colson, G. H. Whitaker (and R. Marcus). Loeb Classical Library. London: Harvard University Press 1927–62.
- *Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung*. Herausgegeben von Prof. Dr. Leopold Cohn. Breslau: M. & H. Marcus 1909–64.
- *The Works of Philo Judaeus*, translated from the Greek by Charles Duke Yonge. London: Bohn, 1854–1890.

Plato

- J. Burnet: *Platonis opera*. Oxford: Clarendon Press, 1901–07.*
- Teokset 1–7. Helsinki: Otava, 1977–1990.

Raamattu

- *Pyhä Raamattu*, Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Piplia-seura, 1992
- *Pyhä Raamattu*. Vanha testamentti. XI yleisen Kirkolliskokouksen vuonna 1933 käytäntöön ottama suomennos. Uusi testamentti. XII yleisen Kirkolliskokouksen vuonna 1938 käytäntöön ottama suomennos. Pieksämäki: Suomen kirkon sisälähetysseura, 1971.

Riekkinen, V. & Veijola, T. *Johdatus eksegetiikkaan*. Metodioppi. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 37. Helsinki, 1983.

Septuaginta

- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935, 1979.

Viisauden kirja

- Kaksi apokryfikirjaa: Viisauden kirja, Ensimmäinen makkabilaiskirja. Käännösehdotus / Apokryfikirjojen käännöskomitea. Helsinki: kirkkohallitus. 2004.

Painamattomat lähteet

Ben Sira

- Veijola, Timo. Sirakin kirja. Hepreankielisen alkutekstin mukaan Ben Siran viisaus. Pohjakäännös eksegeettisin ja filologisoin kommentein apokryfikomiteaa varten. Julkaisematon, 2003.

Kirjallisuus

Baer, Richard A., Jr.

1970 Philo's Use of the Categories Male and Female. Leiden: Brill.

Bentwich, Norman

1910 Philo-Judaeus of Alexandria. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Berchman, Robert M.

1987 Arcana Mundi: Magic and Divination in the *De somniis* of Philo of Alexandria. SBL Seminar Papers Series. Atlanta: Scholars Press.

Borgen, Peder

1997 Philo of Alexandria. An exegete for his time. Leiden: Brill.

Bréhier, Émile

1950 Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. 3ème ed. Paris: Librairie Philosophique.

Burnett, Fred W.

1984 Philo on Immortality: A Thematic Study of Philo's Concept of *παλιγγενεσία*. – The Catholic Biblical Quarterly 46, 447–470.

Christiansen, Irmgard

1969 Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr.

Clark, Peter

1998 Zoroastrianism. An Introduction to an Ancient Faith. Brighton: Sussex Academic Press.

- Dillon, John M.
1977 The middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220 Ithaca: Cornell University Press.
- Drummond, James
1888 Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy. London: Williams and Norgate.
- Eisele, Wilfried
2003 Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 116. Berlin: Walter de Gruyter.
- Elmgren, Henrik
1939 Philon av Alexandria med särskild hänsyn till hans eskatologiska föreställningar. Diss. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag.
- Ford, J. Massyngberde
1975 Revelation. Introduction, Translation and Commentary. The Anchor Bible. Garden City: Doubleday.
- Fugelseth, Kåre
2005 The Authorship Question of *De Aeternitate Mundi*. A summary of the results from Roald Skarsten: "Forfatterproblemet ved *De Aeternitate Mundi* i Corpus Philonicum." Dr. diss. University of Bergen 1987. (The authorship problem in *De Aeternitate Mundi* in *Corpus Philonicum*). – The Norwegian Philo Concordance Project. <http://webster.hibo.no/alu/seksjon/krl/kaare/filon/skarsten.html>. Vii-tattu 30.7.2006.
- Goodenough, Erwin R.
1935 By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven: Yale University Press.
1940 An Introduction to Philo Judaeus. New Haven: Yale University Press.
- Grabbe, Lester L.
2000 Eschatology in Philo and Josefus. – Judaism in Late Antiquity, Part 4. Eds. Alan J. Avery-Peck and Jacob Neusner. Leiden: Brill.
- Helleman, Wendy E.
1990 Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God. SPhA 2, 51–71. Atlanta: Scholars Press.
- Hengel, Martin
1996 Judaism and Hellenism. Translated by John Bowden. London: SCM Press.

- Hilgert, Earle
1987 A Survey of Previous Scholarship on Philo's Somn. 1–2. SBL Seminar Papers Series. Atlanta: Scholars Press.
- Hoek, Annewies van den
1997 The 'Catechetical' School of Early Alexandria and its Philonic heritage. *Harvard Theological Review* 90, 56–87.
- Holladay, Carl R.
1977 Theios Aner in Hellenistic-Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology. SBL Dissertation Series 40. Missoula: Scholars Press.
- Koester, Helmut
1995 Introduction to the New Testament, Volume One. History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age. 2nd ed. New York: de Gruyter.
- Korte, Irma
1993 Johanneksen ilmestys. Elävä myytti. Helsinki: Yliopistopaino.
- Lehtipuu, Outi
2004 The afterlife imagery in Luke's story of the rich man and Lazarus. Diss. University of Helsinki, Faculty of Theology.
- Makkonen, Anna
1991 Onko intertekstuaalisuudella mitään rajaa? – Intertekstuaalisuus. Suuntia ja sovelluksia. Toim. Auli Viikari. Tietolipas 121. Helsinki: SKS.
- Mansfeld, Jaap
1985 Heraclitus, Empedocles, and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria. – *Vigiliae Christianae* 39. 131–156.
- Méasson, Anita
1986 Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance. Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie. Paris: Études augustinienes.
- Meyer, Annegret
2005 Kommt und seht. Mystagogie im Johannesevangelium ausgehend von Joh 1,35–51. Würzburg: Echter Verlag.
- Parpola, Simo
1999 Kaksoisvirranmaan uskonto. – Uskonnot maailmassa. Toim. Katja Hyry ja Juha Pentikäinen. Helsinki: WSOY.
- Pascher, Joseph
1931 Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Puech, Émile

- 1993 La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. – Etudes bibliques Nouvelle serie 22. Paris: Gabalda.

Radice, Roberto & Runia, David T.

- 1988 Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1937–1986. Leiden: Brill.

Raphael, Simcha Paull

- 1996 Jewish Views of the Afterlife. Northvale: Jason Aronson.

Remak, Henry H. H.

- 1973 Comparative Literature. Its Definition and Function. – Comparative Literature. Method and Perspective. Rev. ed., 2nd pr. Eds. Newton P. Stallknecht and Horst Frenz. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Runia, David T.

- 1986 Philo of Alexandria and the *Timaeus* of Plato. Leiden: Brill.
1993 Philo in Early Christian Literature. Assen: Van Gorcum.
1995 Why does Clement of Alexandria call Philo 'the Pythagorean'? – *Vigiliae Christianae* 49, 1–22.

Sanders, E.P.

- 1994 Judaism: Practice & Belief 63 BCE – 66 CE. London: SCM Press.

Sandmel, Samuel.

- 1979 Philo of Alexandria. An Introduction. New York: Oxford University Press.

Schürer, Emil

- 1987 The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. A New English Version Revised and Edited by Geza Vermes, Fergus Millar & Martin Goodman. Volume III, part 2. Edinburgh: T. & T. Clark.

Shaked, Saul

- 1984 Iranian influence on Judaism: first century B.C. to second century C.E. – Davies, W. D. & Finkelstein, Louis. The Cambridge History of Judaism. Volume one. Cambridge: Cambridge University Press.

Tronier, Henrik

- 2006 Sähköpostiviesti Sami Yli-Karjanmaalle 5.5.2006.

Vollenweider, Samuel

- 2002 Horizonte neutestamentlicher Christologie: Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 149. Tübingen: Mohr Siebeck.

Wolff, M.

1858 Die philonische Philosophie in ihrem Hauptmomenten dargestellt.
Gothenburg: Bonnier.

Wolfson, Harry Austryn

1948 Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity,
and Islam I-II. Cambridge: Harvard University Pres.

Wright, Archie T.

2005 Some observations of Philo's *De gigantibus* and evil spirits in Se-
cond Temple Judaism. - Journal for the Study of Judaism
XXXVI/4. 471-488.

Zeller, D.

1995 The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria. The Use and
Origin of a Metaphor. SPhA 7, 19-55. Atlanta: Scholars Press.

Lyhenteet

Käytetyt Filonin teokset

Lain selitykseen kuuluvat teokset on alleviivattu, lain allegoriaan kuuluvat lihavoitu.²⁰⁴

<u>Abr.</u>	<i>De Abrahamo</i>
Agr.	<i>De agricultura</i>
Cher.	<i>De Cherubim</i>
Conf.	<i>De confusione linguarum</i>
Congr.	<i>De congressu eruditionis gratia</i>
<i>Contempl.</i>	<i>De vita contemplativa</i>
<u>Decal.</u>	<i>De Decalogo</i>
Det.	<i>Quod deterius potiori insidiari soleat</i>
Deus	<i>Quod Deus sit immutabilis</i>
Ebr.	<i>De ebrietate</i>
Fug.	<i>De fuga et inventione</i>
Gig.	<i>De gigantibus</i>
Her.	<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>
<u>Ios.</u>	<i>De Iosepho</i>
Leg.	<i>Legum allegoriae</i>
<i>Legat.</i>	<i>Legatio ad Gaium</i>
Migr.	<i>De migratione Abrahami</i>
<u>Mos.</u>	<i>De vita Moysis</i>
Mut.	<i>De mutatione nominum</i>
<u>Opif.</u>	<i>De opificio mundi</i>
Plant.	<i>De plantatione</i>
Post.	<i>De posteritate Caini</i>
<u>Praem.</u>	<i>De praemiis et poenis</i>
<i>Prob.</i>	<i>Quod omnis probus liber sit</i>
QE	<i>Quaestiones et solu- tiones in Exodum</i>

QG	<i>Quaestiones et solu- tiones in Genesim</i>
Sacr.	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>
Somn.	<i>De somniis</i>
<u>Spec.</u>	<i>De specialibus legibus</i>
<u>Virt.</u>	<i>De virtutibus</i>

Muut lyhenteet

TLG	Thesaurus Linguae Graecae (www.tlg.uci.edu)
SBL	Society of Biblical Literature
SPhA	The Studia Philonica Annual
SKS	Suomalaisen Kirjal- lisuuden Seura

²⁰⁴ Jaottelun lähde: Sandmel 1979, 47–77. Lain allegoriaan kuuluu lisäksi teos *De sobrietate*, joka keskittyy Genesiksen jakeisiin 9:24–27. *QE* ja *QG* muodostavat oman ryhmänsä. Lisäksi on pieni joukko muita teoksia, joista kahta (*Legat.* ja *Prob.*) on käytetty tässä tutkimuksessa.

Tekstikohtaviitteet

Apokryfit ja pseudepigrafit

4. Esra.....	9
Henok	9, 25–26
Sir.	
10:11.....	8
11:26.....	8
14:11.....	8
14:15.....	8
17:27–28	9
17:28.....	8
38:21.....	8
40:11.....	8
7:17	8, 9
Viis.	
12:18–22	9
3:1,3	9
5:14	9
8:19–20.....	9

Aristoteles

Sielusta

413a9	14
413b25–28	17
429a22–26	17
430a22–23	17

Taivaasta

300a15.....	50
-------------	----

Clemens Aleksandrialainen

Stromata

1.152.2	27
1.31.1.....	27
1.72.4.....	27
2.100.3	27
4.12.85	78
5.14.91	78
6.4.35.....	78
7.6.32.....	78

Eusebios

Kirkkohistoria

II.4.3.....	15
-------------	----

Filon

Abr.

86.....	52
272	17

Agr.

36.....	68
164	49

Cher......

2	20
12.....	3
14.....	3
113	21
114	21, 24, 25, 30, 35, 62, 67, 69

115	69
120	71
123	44
24.....	55
31.....	59
40.....	3
49.....	69
57–60	38
60.....	69

Conf.

36.....	49
77.....	28, 40, 46
77–82	21, 23, 28
78.....	68
79.....	41
82.....	40
92.....	48
95.....	58
176–177	22
179	37

Congr.

57.....	20, 39, 44, 61, 62
87.....	39
164	42, 52

Contempl.

13.....	42
57.....	15
59.....	15
59–60	15
63.....	15

<i>Decal.</i>	
80	29
<i>Det.</i>	
34	43
49	39
95	39
<i>Deus</i>	
35	68
45	17, 29
111	53
150	53
<i>Ebr.</i>	
101	39
152	39, 41
<i>Fug.</i>	
22	52
39	42
55	3, 39
59	41, 42
62	52
63	43
77	39
113	39
<i>Gig.</i>	25
6-11	28
9	17
12-13	21, 28
12-14	45
14	43, 59, 68
15	49
40	37
56	39
<i>Her.</i>	
45	61
45-46	44
68	53
69	42
230-231	37, 54
232	54
238	54
239	41
267	33, 40
273	44, 53
274	22, 45
282	50
282-284	21, 28
290	32
301	55

<i>Ios.</i>	
43	39
264	33, 39
<i>Leg.</i>	
1.1	66
1.5	40
1.32-33	36
1.53-55	36
1.105-108	38
1.106	49, 66
1.106, 108	53
1.108	41, 53
2.49	38
2.57	41
2.77	39
2.100	68
3.7	15
3.42	44
3.74	42
3.94	68
3.115	16
3.151	48
3.161	59
3.226	58
3.244	68
<i>Legat.</i>	
49	60
103	60
324-325	67
<i>Migr.</i>	
2	41
7-8	42
9	53
19	42
20-21	42
35	3
149	52
151	42
171	58
225	30
<i>Mos.</i>	
1.4	3
1.204	30
1.209	48
2.60	66
2.65	66
2.194	61
2.212	15
2.263	31
2.281, 286	60

2.288.....	63
<i>Mut.</i>	
3	65
38.....	41
124	30
213	39
223	59
237	59
<i>Opif.</i>	
13.....	50
66.....	17
69.....	37
69–71	43
70.....	55
78.....	31
113	30
119	15
133	15
134	37
134–135	26
135	36, 40
136,140.....	37
141	38
144	38, 56, 58
146	17
151–152	38
156	39
157	38
165	38
<i>Plant.</i>	
12–14	28
14.....	21, 28, 45, 50, 51
37.....	38
147	49
<i>Post.</i>	
11.....	20, 41
39.....	20, 31, 41
73.....	30, 39
84.....	59
124	66
137	58
155–156	42
156	52
173	67
<i>Praem.</i>	
62.....	68
69.....	39
70.....	39
73.....	3

107	3
110	51
152	20, 60
<i>Prob.</i>	
13.....	15
104	52
117	68
<i>QE.</i>	76
2.39	42
2.40	23, 25, 33, 35, 52, 57, 71, 73
2.46	63
<i>QG</i>	76
1.16	33, 63, 69
1.45	39
1.50	37
1.51	42
1.53	40
1.70	53
1.85	58
2.56	29, 36
<i>Sacr.</i>	
9	32, 40
48.....	65
60.....	3
62.....	3
109	40
<i>Somn.</i>	76
1	47
1.1–2.....	47
1.12	49
1.25–33.....	16
1.30	17, 37
1.34	37
1.43	58
1.44	17
1.46	16, 37
1.56	17
1.73–74.....	37
1.76	49
1.112–113.....	17
1.133–145.....	4
1.133–159.....	79
1.133–164.....	23
1.134–141.....	28
1.137.....	56
1.137–140.....	32
1.138.....	31, 33, 41, 51
1.138, 140	23, 25

1.138–139....	23, 24, 34, 38, 47, 48, 56, 70
1.138–140.....	4
1.138–141.....	32, 48
1.139....	21, 23, 25, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 41, 49, 58, 62, 73
1.141.....	56
1.147.....	56
1.148.....	42
1.151.....	61
1.151–152.....	44
1.179.....	21
1.180.....	22, 46
1.180–181.....	21
1.181.....	40
1.182.....	21
1.191.....	3
1.232.....	58
1.256.....	40
2	47
2.1	47
2.4.....	49
2.22, 24	49
2.70	39
2.149.....	44
2.151, 154	37
2.195–199.....	60
2.233.....	52
2.234–235.....	44
2.251.....	17
2.259.....	30
2.294.....	55
<i>Spec.</i>	
1.37	56
1.207.....	54, 56
1.345.....	39
3.1.....	57
3.1–6.....	50, 70, 74
3.6.....	3
3.11	39
4.112.....	59
4.188.....	53
<i>Virt.</i>	
53.....	42
76.....	42
203	37, 65
205	30, 37, 39, 40
Herakleitos	
Fragmentti 62	41

Herodotos

<i>Historiateos</i>	
II, 123	13

Hieronimus

<i>De viris illustribus</i>	
11.7	15

Hippolytos

<i>Refutatio omnium haeresium</i>	
9.22	10

Josefus

<i>Contra Apionem</i>	
2.218.....	12
<i>De bello Judaico</i>	
2.154–155.....	11
2.155.....	10
2.162–163.....	10, 12
3.373.....	12

Origenes

<i>Commentarii in evangelium</i>	
<i>Joannis</i>	
6.14.84	79
<i>Commentarium in evangelium</i>	
<i>Matthaei</i>	
13.1	79
<i>Contra Celsum</i>	
6.21	79

Platon

<i>Faidon</i>	
66c.....	53
67e.....	43
68c.....	49
70c.....	48
80a.....	40
80a–b	66
80e–81a.....	43
81d	54
81e.....	32, 48
82b–c	43
85e–86a.....	69
92a.....	48
107e.....	51
109e.....	61
112–114	61

113e.....	20, 41, 61
114b.....	53
114b-c.....	61
<i>Faidros</i>	73, 74
246a-250b	55
246c.....	46
247c.....	18
248a-	31
248c-d.....	55
248e.....	51
248e-249a	32
249a.....	25, 32, 46, 51
249d.....	60
250c.....	53
<i>Filebos</i>	
28a	16
28e	16
30c	16
66b	16
<i>Gorgias</i>	
493a.....	53
523b.....	53
525c.....	53
<i>Kratylos</i>	
400c.....	53
<i>Lait</i>	
870d-e.....	18
<i>Pidot</i>	
189c-193d	15
202e.....	48
211e.....	53
<i>Sofisti</i>	
247b,d	69
248a.....	59
<i>Theaitetos</i>	
176a-b.....	43
<i>Timaios</i>	73, 74
30b	17
36c	66
40b	56
41b-d	37
41d	56
41d-e	56
41e-42d	25
42a-b	79
42a-c	34
42b	56
42b-c	18, 48

43a	56
43a-d	46
44a-b	18
44b	48
46d	18
47e	16
51e	16
69e-70e	16, 66
72d	40
90a,c	18
90e	18
91d	54
91d-92c	29
91e	18

Valtio

436a-	68
439a.....	62
439d.....	59
517b.....	53
571c-d.....	18
605b.....	18
614b-621d	17
614b-d.....	25
615d.....	20
615e.....	41
617	51
617e.....	61
621b.....	61

Qumranin tekstit

1QS	
IV,6b-14	10
CD	
II,5-7	10

Raamattu

Vanha testamentti

Gen.	
1:26.	37
1:26-27	36
1:27	22, 37
2:7.....	8, 36, 37
2:8.....	36
2:15	36
2:17	38
2:24	38
3:21	40
4:25	66
5:24	58

9:1–2.....	29
12:1	41
12:4	52
12:9	52
15:10–11	54
15:15.....	50
28.....	47
28:12.....	4, 47
31.....	47, 52
37.....	47
40.....	47
40:10.....	61
41.....	47
Ex.	
24:1	58
24:12.....	57
33:15.....	58
Lev.	
16:17.....	52
26:14–39	60
Num.	
16:48.....	44
Deut.	
30:12–13	60
1. Sam.	
2:6.....	7
28:11–14	6
Job	
34:14.....	8
Ps.	
84:11.....	32
104:29	8
Saarn.	
3:19–20.....	8
3:21	7
6:6.....	7, 8
9:2.....	7
9:3	8
9:7–10	8
9:10	8
12:7	8
Jes.	
14:9–20.....	6
14:15.....	61
14:15, 19.....	7
26:19.....	7

Jer.	
32:24.....	61
Hes.	
37:12.....	7
Dan.....	9
12:2	7
Mal.	
3:23–24.....	78
<i>Uusi testamentti</i>	
Matt.	
8:22	39
11:14.....	78
Mark.	
9:13	78
Room.	
2:1	64
7:10	39
7:24	39
Ilm.	
3:12	10